

Berkeley

Estudio introductorio
Carlos Mellizo

Tratado sobre los principios del conocimiento humano
Alcifrón



GREDOS

GEORGE BERKELEY

TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO
ALCIFRÓN

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
CARLOS MELLIZO



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

CARLOS MELLIZO

GEORGE BERKELEY, FILÓSOFO DEL INMATERIALISMO

Desde sus primeros años en el quehacer filosófico, el irlandés George Berkeley se inspiró en un nuevo principio sobre el que fundamentaría sus reflexiones acerca de asuntos que durante siglos venían captando la atención en la historia del pensamiento: la materia y sus cualidades, el espacio y el tiempo y Dios como realidad sobrenatural y como explicación metafísica de todas las cosas. En su tratamiento de estas cuestiones, el anglicano obispo de Cloyne se guió por la máxima idealista que le otorgaría un puesto singular en la filosofía occidental, y que consistió en la negación de la diferencia entre las cosas consideradas en sí mismas y consideradas con respecto al sujeto que las percibe. Berkeley sostenía que tal distinción carece de sentido. Sostenía que no hay sustancias externas. El tiempo, al ser una sensación, sólo existe en la mente. Y lo mismo puede decirse del espacio y de todos los entes materiales. Su existencia depende del hecho de que son percibidos, bien por uno mismo o por otro sujeto que, al hacerlo por su cuenta, se encarga de darles el ser. De ahí que carezcan de realidad independiente. El objeto que una persona percibe será lo único que esa persona conoce y experimenta, y no hay un algo «más allá» de las imágenes mentales mismas. En último término será Dios quien, con su infinita capacidad perceptora, se encargue de mantener en la existencia el universo entero.

Haciendo alarde de una capacidad de análisis comparable a la exhibida por los pensadores contemporáneos, Berkeley sometió a una profunda crítica los conceptos recibidos de manera tradicional, introduciendo en ellos un cambio que dejó su huella en la posteridad y que continúa siendo apreciable en nuestros días. El filósofo alemán Arthur Schopenhauer, por ejemplo, afirmaba

que Berkeley fue el que primero adoptó seriamente el sujeto como punto de partida de toda especulación, y quien primero demostró, de modo irrefutable, la absoluta necesidad de un «empirismo idealista» para dar sentido al universo. Considerado padre del inmaterialismo filosófico, los escritos de Berkeley son resultado de la revolución científica iniciada en el siglo XVIII frente a los moldes del pensamiento clásico y del mecanicismo cartesiano. En lo que tienen de mensaje renovador, de vindicación del yo, y de orientación experimentalista, es obvio su marcado valor de actualidad.

VIDA

Primeros pasos

Los datos sobre la infancia de George Berkeley son escasos, aunque todos sus biógrafos coinciden en que nació en la villa de Kilkrin (o Killerin), en el condado de Kilkenny (Irlanda), el 12 de marzo de 1685. Allí, en la escuela local y bajo la dirección de un tal doctor Hinton, cursó la enseñanza primaria. Posteriormente, recién cumplidos los quince años, ingresó en el Trinity College de Dublín. Sus padres tuvieron seis hijos y una hija, de los cuales George fue el primogénito. Su precocidad quedó probada por el hecho de que, ya a su ingreso en la escuela de Kilkenny en el verano de 1696, se le asignó una clase de nivel muy superior al que le correspondía por su edad.

Allí inició su amistad con Tom Prior, dos años mayor que él, que fue un gran colaborador y amigo y con quien mantuvo una nutrida correspondencia hasta su muerte. Según parece, Prior no ejerció ninguna profesión: probablemente hijo de una familia adinerada, dedicó sus energías a registrar los acontecimientos locales y a promover labores de investigación y de estudio. En junio de 1731 Prior fundó la Sociedad de Dublín, de la que fue secretario durante mucho tiempo. Publicó varias obras, algunos de cuyos títulos indican sus preocupaciones como cronista y hombre de ciencia: *A List of the Absentees of Ireland* (Lista de ciudadanos ausentes de Irlanda, 1729), *Observations on Coin* (Observaciones sobre la moneda, 1729), *On the Effects of Tar Water* (Sobre los efectos del agua de alquitrán, 1746) o *Essay on the Linen Manufacturer of Ireland* (Ensayo sobre la manufacturación del lino en Irlanda, 1749). Prior

murió en 1751. Como veremos, el interés por las virtudes terapéuticas del agua de alquitrán fue compartido por el propio Berkeley en sus últimos años.

La arquitectura y el ambiente de la prestigiosa escuela de Kilkenny —la «Eton de Irlanda»— han sido ampliamente descritos por los historiadores de la época: un vetusto edificio del siglo XVII con aires de hospital o de convento, con ventanales góticos en la fachada, altos tejados sembrados de chimeneas, desaguaderos y gárgolas. En las aulas de aquel colegio —donde también se educaron personajes tan insignes como Jonathan Swift— el joven estudiante aprendió latín, algo de griego y, muy probablemente, también rudimentos de matemáticas y de física, alternando sus horas de estudio con la lectura de libros de entretenimiento y largas excursiones por los alrededores de Kilkenny, uno de los parajes más bellos del país.

Dublín

El 21 de marzo de 1700 Berkeley dejó Kilkenny y se matriculó en el Trinity College de Dublín, por entonces una pequeña población de unos cincuenta mil habitantes, donde residió durante trece años. No mucho después de su ingreso tuvo los primeros indicios de haber descubierto un «nuevo principio» capaz de resolver todas las dificultades anejas al conocimiento humano. Con fervoroso entusiasmo se dedicó a investigar esa suerte de revelación en un intento de aplicarla a nuestras nociones sobre el mundo material. Durante este período Berkeley escribió incesantemente y dio comienzo formal a su larga trayectoria como pensador y filósofo, ya anunciada en el curso de su educación secundaria. Sus biógrafos nos describen al George Berkeley anterior a sus años universitarios como un adolescente reflexivo y estudioso, con especial interés en la observación de la naturaleza y una fuerte vocación por la carrera eclesiástica. Al fin y al cabo, los estudios de filosofía y teología eran el camino natural para un joven como él.

A su llegada al Trinity College —institución anglicana de carácter marcadamente confesional—, las enseñanzas que se impartían estaban inspiradas por un escolasticismo todavía muy presente en los programas académicos de las universidades europeas, y la rigidez doctrinal dominante tendía a suprimir todo intento de

originalidad y de independencia especulativas. Hombres como Swift, quien unos años antes también había sido alumno en aquellas aulas, no dejaron de manifestar su descontento ante la inútil sutileza del pensamiento escolástico, descontento que fue compartido por muchos y que en poco tiempo sería adecuadamente expresado por las mentes especulativas de Gran Bretaña y del continente europeo.

Durante sus primeros años en el Trinity, Berkeley estuvo tutelado por el vicerrector John Hall, a quien en el prefacio de su *Arithmetica* atribuye su entusiasmo por las matemáticas y las ciencias en general. Este interés encontró muy pronto expresión concreta, pues a principios de 1705, Berkeley y algunos compañeros de universidad fundaron una sociedad para promover sus investigaciones sobre la nueva filosofía de Robert Boyle, de Isaac Newton y de John Locke. También entonces Berkeley fue anotando en una libreta sus *Comentarios filosóficos*, un libro primerizo conocido más tarde por el título de *Common-place Book*. Se trata de un documento autobiográfico de gran valor para entender el desarrollo progresivo de su pensamiento, ya que contiene ideas tanto originales como derivadas de sus lecturas en el ámbito de la filosofía natural, las matemáticas y la psicología, así como de la metafísica y de la teología. Todo el texto tiende a eliminar de la filosofía el estilo y las normas del escolasticismo, así como el hecho de especular sobre temas que, en última instancia, no puedan resolverse en «ideas» o «sensaciones de hechos». Se trata, pues, de simplificar y de hacer del conocimiento una función práctica, eliminando de la filosofía las vagas abstracciones, igual que la ciencia física ha de prescindir de la religión y de la moral.

En sus observaciones sobre óptica hay una mezcla de elementos matemáticos, fisiológicos y psicológicos, aunque más tarde, como luego veremos, estos últimos constituyeron la base de su *An Essay Towards a New Theory of Vision (Ensayo de una nueva teoría de la visión)*. La conciencia interna de lo que experimentamos en el estado mental de «ver», como algo separado de la observación fisiológica del ojo y del cálculo matemático de líneas y ángulos, es en definitiva el campo al que podrían reducirse sus especulaciones sobre este asunto. También la mayor parte de las reflexiones que componen el *Common-place Book* son de índole no matemática y se refieren a las grandes cuestiones de siempre: la materia y sus

cualidades, el espacio y el tiempo, la existencia, el alma, Dios, el deber. Pero en su tratamiento de estos temas Berkeley opera bajo la inspiración de un «nuevo principio», al que alude una y otra vez con singular entusiasmo, a pesar de ser consciente de la oposición que iba a despertar entre pensadores poco atentos al mensaje que conlleva. Dicho «principio» se resume en la máxima que otorgó a su autor un lugar especial en la historia de la filosofía en general y en la tradición empirista en particular: es imposible que exista en el universo algo que sea independiente de la percepción y de la volición; que no sea o percipiente y volente, o percibido y querido. Toda «existencia» que no se resuelva en esto no pasará de ser una «idea abstracta» y, como tal, absurda: mera sofistería e ilusión. Se trata del mismo principio que, en su idea de las matemáticas, Berkeley esgrimió contra nociones como la inconmensurabilidad o la divisibilidad infinita. Cito algunos párrafos del texto original del *Common-place Book*, en los que se revelan las intenciones de Berkeley, así como su entusiasmo por tan magno descubrimiento en el orden de las ciencias y de la filosofía:

> Considero que el reverso del Principio ha sido la fuente principal de todo ese escepticismo y locura todas esas contradicciones e inextricables y absurdas confusiones, que en todo tiempo han sido un reproche para la Razón Humana. así como de esa Idolatría sea de Imágenes o de Oro etc que ciega a la Mayor parte del Mundo. así como de esa vergonzosa inmoralidad que nos convierte en Bestias. (*Comentarios filosóficos*, 411.)
>
> Soy joven, un advenedizo, presuntuoso, vano, muy bien. Intentaré resistir con paciencia y mostrar, bajo los apelativos más denigrantes y difamantes el orgullo y la ira que el hombre puede idear. Pero sé de una cosa de la que no soy culpable. No prendo mi fe en la manga de ningún gran hombre. No actúo por prejuicio y predisposición. No me adhiero a ninguna opinión porque sea antigua, aceptada o porque esté de moda o porque en su estudio y cultivo he invertido mucho tiempo. (*Comentarios filosóficos*, 465.)
>
> Si en algunas cosas difiero de algún Filósofo que declaro admirar, es precisamente por eso en razón de lo cual lo admiro el amor por la verdad. esto etc. (*Comentarios filosóficos*, 467.)

La naturaleza misma del principio en cuestión queda indicada en estos primeros apuntes de Berkeley, que anticipan con suficiente

claridad lo que más tarde fue el eje de su pensamiento. En resumen, podría formularse del siguiente modo: si los filósofos hablan de una distinción entre objetos absolutos y relativos, y entre cosas consideradas en su propia naturaleza y cosas consideradas respecto a nosotros, Berkeley cuestiona el significado de tal distinción. No sé, nos dice, lo que quieren decirnos cuando hablan de «cosas consideradas en sí mismas». Esa jerga no tiene sentido. Para Berkeley, la palabra «idea» se refiere siempre a algo sensible o imaginable. El tiempo es una sensación, y por lo tanto está sólo en la mente; la extensión es una sensación, y por lo tanto está sólo en la mente. Una cosa que no es percibida es una contradicción. La existencia no es concebible sin una percepción o volición. Que la materia, el tiempo y el espacio son, en este sentido, «ideales» fue la primera conclusión alcanzada por Berkeley en sus anotaciones de juventud. En ellas describe también el proceso de sus especulaciones y su deuda con los autores modernos que directa o indirectamente influyeron en su desarrollo filosófico: John Locke, René Descartes, Nicolas Malebranche, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e Isaac Newton son los nombres que aparecen con mayor frecuencia.

Berkeley no fue un autor de vocación tardía. Sus primeras publicaciones vieron la luz cuando aún estudiaba en el Trinity College, poco antes de lograr el título de master. A él se atribuyen dos breves tratados, ambos escritos en latín, aparecidos en Londres a principios de 1707, cuando no había cumplido los veintitrés años. El primero es un intento de demostrar los fundamentos de la aritmética sin recurrir a Euclides, y el segundo, una serie de reflexiones y pensamientos acerca de las matemáticas. Su obra siguiente es de 1709, y se trata del *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, que comentaremos más adelante, junto con *A Treatise Concerning the Principes of Human Knowledge (Tratado sobre los principios del conocimiento humano)*, libro publicado un año después y también incluido en este volumen. El *Tratado* constituyó un desafío al *establishment* filosófico del momento, cuyos miembros en Dublín estaban escasamente preparados para aceptar sus contenidos. Insatisfecho con la acogida del libro en Irlanda, Berkeley buscó la opinión de las grandes personalidades de la filosofía inglesa. Envió ejemplares, entre otros, a Samuel Clarke, el metafísico más eminente del momento, quien tampoco vio con buenos ojos las propuestas del nuevo filósofo.

Ciencia y religión

En 1709 Berkeley fue ordenado diácono de la Iglesia anglicana en la antigua capilla del Trinity College, y poco después fue ascendido a sacerdote. Tal como señalan sus biógrafos y como puede apreciarse en la obra berkeleyana, sus creencias religiosas nunca se vieron amenazadas en sus escritos. En su breve *Discourse of Passive Obedience (Discurso sobre la obediencia pasiva)*, pronunciado en 1711 y publicado un año después, predicaba la cristiana y tradicional doctrina de no resistir a quienes ostentan el poder civil, muy en la línea conservadora del partido *tory*. Todo el escrito recalca la obediencia pasiva entre los ciudadanos, en oposición a cualquier intento revolucionario, lo que provocó que fuera visto como una defensa de la entonces exiliada familia Estuardo. Tras la publicación del panfleto, Berkeley visitó Inglaterra —parece que por primera vez y por razones de salud— en marzo de 1712, para regresar a Irlanda en noviembre. Fue entonces cuando preparó el texto final de los *Three Dialogues Between Hylas and Philonous (Tres diálogos entre Hilas y Filonús)*, publicado en Londres en 1713. Como se explica más adelante, es una obra que podría considerarse «de divulgación» en la que se presentaba el mismo ideario filosófico expuesto en los *Principios*, pero de forma más amena y asequible.

Empezó entonces para Berkeley un período de actividad pública de signo muy diferente al que había presidido sus años dedicados a la especulación y al estudio. El ya entonces famoso Jonathan Swift, antiguo amigo y compañero suyo de Kilkenny, apareció de nuevo en su vida y lo introdujo en los altos círculos político-literarios de Londres. Siempre gracias a la recomendación de Swift, Berkeley colaboró en *The Guardian*, periódico de corta vida fundado por Sir Richard Steele, donde publicó catorce ensayos en defensa de la tradición y contra librepensadores y escépticos en materia de religión. A través de Swift y Steele conoció al poeta Alexander Pope, con quien entabló estrecha amistad. También le presentaron a Joseph Addison, personalidad literaria del momento y colaborador de *The Guardian*. Sus discusiones con el filósofo y metafísico Samuel Clarke tuvieron eco en los cenáculos intelectuales londinenses. La noción de que Berkeley mantenía la monstruosa paradoja de que las cosas sensibles carecían de existencia propia fue ridiculizada por personas formadas en una tradición filosófica

que había de chocar con tales innovaciones. Las grandes esperanzas que Berkeley había puesto en su encuentro con Clarke, pronto se vieron frustradas, y se dice que el joven pensador se quejó posteriormente de que su antagonista, incapaz de responder a sus argumentos, no había tenido la honradez intelectual de reconocer que él estaba en lo cierto.

A mediados de año, Berkeley fue presentado por Swift al diplomático Charles Mordaunt, conde de Peterborough y Monmouth, personaje singular en la Europa de su tiempo. Había participado en las intrigas previas a la guerra de Sucesión en España, y desde entonces se vio envuelto en incesantes actividades político-diplomáticas dentro y fuera del continente. Su vida estuvo presidida por la excentricidad y la paradoja. Librepensador y hombre de mundo, enemigo de la religión, escribió, sin embargo, sermones con la única intención de competir con otros predicadores cristianos; arrogante y orgulloso, le gustaban la popularidad y el trato llano; terrateniente y adinerado, tenía siempre la apariencia de un individuo endeudado y pobre. En Holanda, veinticinco años antes, había entablado estrecha amistad con Locke, como lo demuestra la correspondencia mantenida entre ambos.

En noviembre, el conde fue nombrado Embajador Extraordinario ante la corte de Víctor Amadeo, rey de Sicilia, quien había obtenido de España el gobierno de la isla. Siguiendo la recomendación de Swift, Mordaunt se llevó a Berkeley como capellán y secretario. Para desempeñar sus nuevos cargos, Berkeley pidió y obtuvo del Trinity College una excedencia de dos años. De camino a su nuevo puesto, el embajador y su ayudante permanecieron dos semanas en París y desde allí prosiguieron hasta Sicilia, con largas estancias en Génova, en Lucerna y en Malta. Contrariamente a lo esperado, la embajada siciliana no se prolongó demasiado, pues tras la muerte en 1714 de la reina Ana de Inglaterra, bajo cuyo mandato tuvo lugar el nombramiento, el conde fue relevado y regresó a Londres con su capellán y su secretario.

Aquellos diez meses por Europa en compañía de Lord Peterborough marcaron para Berkeley —quien dejó un largo epistolario con sus experiencias de viajero— el inicio de una vida muy apartada de la anterior rutina académica. Parece que fue sólo un año después, en 1715, cuando el doctor Ashe, obispo de Clogher —de quien Berkeley había recibido las primeras órdenes sagradas—, le pidió que acompañara a su hijo George en calidad de tutor en

una gira por el continente. De nuevo el Trinity College concedió a Berkeley una excedencia por otros dos años y le dio permiso para viajar fuera del país. En noviembre estaba en Francia en compañía de su pupilo, y allí conoció al ya anciano padre Malebranche, con quien mantuvo una entrevista que, según rumores difundidos entre los círculos intelectuales de la época, tuvo fatales consecuencias para el famoso sacerdote católico, fundador del «ocasionalismo metafísico». He aquí el relato de aquel encuentro, recogido por la mayoría de los biógrafos de Berkeley:

> Disfrutando ahora de más tiempo que cuando había pasado por aquella ciudad dos años antes [París, 1713], [Berkeley] se preocupó por ofrecer sus respetos a su ilustre rival en sagacidad metafísica. Encontró al ingenioso padre [Malebranche] en una celda, preparando en una pequeña cazuela un medicamento para la enfermedad que entonces le afectaba, una inflamación de los pulmones. Naturalmente, la conversación derivó hacia el sistema de Berkeley, del cual [Malebranche] había tenido conocimiento a través de una traducción que acababa de publicarse. Pero el tema del debate resultó ser trágico para el pobre Malebranche. En el calor de la disputa, levantó la voz de tal manera, y dio tan libremente salida a la impetuosidad natural de un hombre importante y francés, que él mismo provocó un violento empeoramiento de su enfermedad, que lo llevó a la muerte unos días después. (Citado en A. C. Fraser, 1871, pág. 73.)

Poco más se conoce de las actividades de Berkeley durante su estancia en el continente. Sí sabemos que en 1717 visitó Italia, donde tuvo ocasión de presenciar una erupción del Vesubio. Sobre esta experiencia escribió una serie de observaciones que luego dirigió al doctor John Arbuthnot, reconocido médico y científico. El informe de Berkeley, recogido por Alexander Campbell Fraser en su *Life and Letters of George Berkeley*, es un ejemplo de buena literatura científica y de agudeza descriptiva. Tras su estancia en Nápoles, tutor y discípulo viajaron por el sur de Italia. Berkeley dejó en su diario y en su correspondencia varias anotaciones sobre la flora, la fauna y la cultura de los lugares visitados. Su entusiasmo por la geografía y por las costumbres de la Europa meridional lo llevó a solicitar del Trinity College una nueva excedencia de dos años. El permiso le fue concedido una vez más, y Berkeley prolongó sus viajes hasta finales de 1720. Parece ser que Berkeley redactó duran-

te el viaje de vuelta su ensayo *De Motu (Sobre el movimiento)*, que presentó en la Real Academia de las Ciencias a su paso por París.

A su llegada a Londres, Berkeley tuvo una experiencia sorprendente y memorable. Durante sus cinco años de ausencia, el panorama político y social de Gran Bretaña había experimentado un cambio considerable. El país trataba de recuperarse de uno de los escándalos más notables del siglo: el crack financiero de la South Sea Company [Compañía de los Mares del Sur], organización comercial privada fundada en 1711 por Robert Harley. La Compañía obtuvo del Gobierno británico, por mayoría parlamentaria absoluta, los derechos exclusivos del comercio con las colonias españolas en América del Sur, derechos que habían sido acordados tras finalizar la guerra de Sucesión a la Corona de España. El primer viaje a las Américas se realizó en 1717, pero los beneficios de la operación fueron escasos. La situación se hizo aún más difícil para la Compañía cuando, el año siguiente, las relaciones entre España y Gran Bretaña se deterioraron. Aun así, los directivos de la empresa continuaron presentando una imagen optimista del futuro del proyecto, con la promesa de enormes beneficios a largo plazo. Divulgando rumores cada vez más extravagantes sobre el gran potencial de su comercio con el Nuevo Mundo, lograron desatar la especulación. En 1720, las acciones, emitidas inicialmente al precio de 128 libras, subieron con una rapidez vertiginosa y quintuplicaron su valor en un plazo de seis meses. En agosto del mismo año la cotización alcanzó las mil libras. El rápido aumento del valor de la acción provocó un frenesí especulativo por todo el país, hasta que la «burbuja» estalló y dio paso a una crisis financiera de carácter nacional que a duras penas logró resolverse mediante la intervención de un escarmentado Parlamento.

Berkeley fue testigo de aquella crisis y del clima mercantilista que la provocó. Como había sucedido y continuaría sucediendo repetidas veces a lo largo de su vida, reaccionó vigorosamente ante los hechos. En respuesta a aquel escándalo financiero y moral, escribió su *Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain (Ensayo para prevenir la ruina de Gran Bretaña)*, que se publicó en Londres en 1721. El *Ensayo* es un largo lamento ante el proceso de decadencia de la civilización inglesa. Las recomendaciones morales de Berkeley son semejantes a las que encontramos siempre en idearios reformistas de signo cristiano: si queremos salvarnos de la decadencia y de la corrupción, hemos de construir una sociedad de indi-

viduos trabajadores, impulsados por un espíritu de frugalidad y de entrega a los demás. La industria, las leyes, las artes y las letras han de dirigirse a alcanzar ese fin, procurando en todo momento impedir los excesos del egoísmo, de la ambición y del deseo de lucro.

El joven Ashe moriría repentinamente aquel año. Otros conocidos y amigos de Berkeley habían dejado la escena londinense durante aquella ausencia de cinco años: el obispo Ashe, padre de su pupilo, falleció en 1718; Addison, en 1719; Swift, enfermo y arruinado, regresó a Dublín; y Steele, falto de salud y de recursos, desapareció pronto de la vida pública. Pero Pope y Clarke permanecían activos y continuaban en contacto con él. Fue también entonces cuando Berkeley entabló amistad con personas que en años posteriores le procuraron compañía y consuelo, miembros casi todos ellos de la Iglesia anglicana que, como el propio Berkeley, habían recibido las órdenes mayores.

Berkeley regresó a Dublín ese mismo año (1721) para enseñar de nuevo en las aulas del Trinity College como profesor de hebreo, de filosofía y de teología. Concibió entonces la idea que iba a condicionar de un modo u otro el resto de su vida: instruir a la juventud de América —indios y colonos— como rector de una universidad fundada por él, libre de imperfecciones y situada en las Islas Bermudas. Tres de sus colegas en el Trinity College se sumaron con entusiasmo al proyecto y prometieron contribuir a su realización con fondos personales. Estos personajes —William Thompson, Jonathan Rogers y James King—, apenas iniciados en el escalafón universitario, dieron muestra de su auténtico interés al sacrificar su futuro profesional y sus propias fortunas en aras del éxito de la empresa.

Apostolado en América

Berkeley abandonó Dublín en 1724 y viajó a Londres con el propósito de obtener más colaboradores, más fondos y el Royal Charter (el permiso de la Corona) para proseguir con sus planes fundacionales. Una de sus primeras gestiones fue la publicación de un informe en el que se especificaban los propósitos y las condiciones del proyecto. El largo título del documento explica bien sus contenidos: *A Proposal for the Better Supplying Churches in our foreign Plantations, and for Converting the Savage Americans*

to Christianity, by a College to Be Erected in the Summer Islands, otherwise called the Isles of Bermuda (Una propuesta para abastecer mejor las iglesias en nuestras plantaciones extranjeras y para convertir a los salvajes americanos al cristianismo, mediante la fundación de un Colegio Universitario erigido en las Islas Summer, también llamadas Islas Bermudas). Fueron varias las consideraciones que indujeron a Berkeley a elegir las Bermudas para construir el colegio universitario que sería centro y base de sus operaciones apostólicas en América. En su *Propuesta* enumeraba minuciosamente las características ideales de las islas, ponderaba su benigno clima y citaba los informes de viajeros y poetas que las habían visitado. Berkeley imaginaba a sus habitantes como gente sencilla y noble, libre de la avaricia y de los demás vicios de las sociedades europeas desarrolladas, en particular de la británica. Contemplaba una tierra de cielos azules, abundantes recursos naturales y pobladores inocentes y virtuosos, cuya situación geográfica la convertía, según Berkeley, en lugar idóneo para la reunión de indios nativos del continente americano y de las islas del Caribe. Berkeley, demasiado entusiasmado en el proyecto, no tenía en cuenta las enormes distancias entre las Bermudas, la costa continental y el archipiélago caribeño. En cualquier caso, desde un principio fue su propósito conseguir el necesario Charter del rey Jorge I y así obtener licencia para seguir con su plan. Para ganarse el favor del monarca recurrió a intermediarios como el abate Gualtieri, a quien había conocido en Italia y ahora estaba bien relacionado en los círculos cortesanos de Londres. Las gestiones no tardaron en dar fruto. En junio de 1725, y según consta en el Historical Register, le fue concedida una patente real para erigir un colegio universitario en las Islas Bermudas a fin de propagar el Evangelio entre los indios y otros «ateos» del continente americano, en la que se nombraba al doctor Berkeley, deán de Londonderry, rector de dicho colegio.

No satisfecho con esto, Berkeley concibió otros planes. La isla de San Cristóbal, ya en el Caribe, había sido durante años objeto de disputa entre Francia e Inglaterra. Ambos países la reclamaban desde 1625 hasta que, por el Tratado de Utrecht, le fue cedida a Gran Bretaña en 1713. Berkeley hizo una detallada investigación de su valor monetario y concibió un plan para mejorar y desarrollar la tierra, proponiendo que el incremento de dicho valor, logrado por las mejoras, fuese destinado al Colegio de las Bermudas. El rey se vio tan complacido por el arreglo,

que dio su aprobación para que la propuesta fuera presentada a la Cámara de los Comunes. Berkeley tuvo ocasión de dirigirse en persona a todos y cada uno de los miembros de la Cámara y ponderar los méritos de su proyecto, para el cual obtuvo finalmente la sanción oficial de los Comunes, sólo con dos votos en contra. La aprobación se publicó el 11 de mayo de 1726: el Saint Paul College de las Bermudas recibiría una dotación de 20.000 libras y estaría gobernado por un rector y nueve consejeros que formarían una Corporación. Berkeley fue nombrado rector, y sus tres socios de Dublín, consejeros. Éstos tendrían la autoridad de designar a los otros seis en un plazo de tres años, y todas las vacantes futuras dentro de la Corporación serían cubiertas con miembros elegidos por los consejeros en activo. El obispo de Londres fue nombrado visitador, y el secretario de Estado para las Colonias recibió el título de canciller. El Charter especificaba que el Saint Paul College se creaba para instruir a los estudiantes en literatura y teología, a fin de promover la civilización cristiana en América.

Berkeley dedicó cuatro años a estos preparativos, de 1724 a 1728, fecha en que contrajo matrimonio con Anne Forster, hija de John Forster, quien había sido *speaker* (portavoz) en la Cámara de los Comunes del Parlamento irlandés. Un hermano de John, Nicholas Forster, había ordenado sacerdote a Berkeley en 1709 y ahora era obispo de Raphoe. La boda se celebró el primero de agosto, probablemente en Londres. Poco se sabe de la esposa de Berkeley, pero sus biógrafos coinciden en afirmar que se trataba de una dama de elevados ideales religiosos, seguidora de la escuela mística o quietista, decidida a compartir con su marido la gran aventura de dejar para siempre la seguridad de las Islas Británicas y establecerse en América con una misión de resultados inciertos.

El 23 de enero de 1729 el navío contratado por Berkeley y sus compañeros de misión arribaba a Newport (Rhode Island) después de una travesía de cuatro meses. El día siguiente, la gaceta local, el *New England Weekly Courier*, publicaba esta nota:

> Ayer llegó aquí el «deán» Berkeley de Londonderry a bordo de un barco bastante grande. Es un señor de mediana estatura, de aspecto agradable y erguido. Fue escoltado hasta la ciudad por un gran número de caballeros, con quienes se comportó de manera muy amable.

Se dice que es su propósito permanecer aquí con su familia por tres meses. (Citado por A. C. Fraser, 1871, pág. 154.)

Parece que la idea de hacer escala en Rhode Island antes de dirigirse a las Bermudas se basaba en la intención de invertir dinero en la compra de terrenos, siempre con el propósito de incrementar la base económica de su proyecto apostólico; quizá también deseara establecer buenas relaciones con los colonos más influyentes de Nueva Inglaterra. Newport era ya entonces una ciudad con casi un siglo de existencia, capaz de rivalizar con Nueva York y con Boston en actividad comercial. La población ascendía a veinte mil habitantes, de los cuales unos mil quinientos eran negros traídos de África por tratantes en la venta de esclavos. También quedaban en la isla algunos indios. El pequeño estado de Rhode Island había sido colonizado por Roger Williams en 1636 y a él acudieron, buscando refugio, gentes que en otras colonias eran perseguidas por sus creencias religiosas. La isla, conocida por su especial liberalidad en cuestiones de religión, había sido invadida por refugiados religiosos de todos los credos imaginables: cuáqueros, moravitas, judíos, anglicanos, presbiterianos, anabaptistas y muchos otros más. En tiempos de Berkeley, la aristocracia del lugar mantenía el estilo y el carácter de la inglesa, gracias a una servidumbre que sobrevivía en régimen de esclavitud. Fiestas, bailes, lujosas reuniones de sociedad, partidas de caza, así como bodas, bautizos y otras celebraciones religiosas estaban a la orden del día.

Berkeley y su esposa, embarazada de su primer hijo, residieron en la ciudad de Newport los primeros cinco o seis meses tras su llegada. Berkeley visitaba con frecuencia la iglesia anglicana, construida unos años antes. También predicó desde su púlpito en varias ocasiones y alcanzó considerable popularidad por el tono liberal de sus sermones. Igual que todos los hombres ilustrados de su tiempo, era tolerante en materia de creencias religiosas. El 1 de septiembre de 1729, Henry, primogénito de los Berkeley, fue recibido en la Iglesia anglicana y bautizado por su padre.

Para entonces la familia se había mudado al interior de Rhode Island, en el valle de Whitehall, donde adquirió una granja y construyó una espaciosa casa que todavía se conserva. Allí vivió y estudió Berkeley durante más de dos años, en espera de la prometida dotación de 20.000 libras para iniciar su proyecto y sin atender los requerimientos de sus amigos de Boston para que

abandonase el lugar. El *Alcifrón* —incluido en este volumen— fue resultado de sus lecturas y meditaciones en Rhode Island. De ello puede inferirse que en Whitehall contó con una biblioteca bien abastecida. En el libro abundan las descripciones rurales del valle próximo al océano, en el que Berkeley disfrutó de la paz del campo con visitas ocasionales a Newport y contactos con clérigos, abogados, médicos y comerciantes de la colonia. Asimismo, la granja se convirtió en lugar de reunión para los misioneros anglicanos de la zona. En cuatro ocasiones, mientras Berkeley y su familia ocuparon la granja, se celebraron allí pequeños «sínodos» de carácter confesional para coordinar la labor apostólica en la región.

Impaciente por recibir la ayuda prometida, Berkeley mantuvo una nutrida correspondencia con Londres en la que se interesaba una y otra vez por la marcha de la gestión. A principios de 1731 escribió a Edmund Gibson, obispo de Londres, para que instara a las autoridades oficiales la confirmación de que el dinero le sería enviado a corto plazo. No tardó en recibir contestación de Gibson, quien le comunicó la decisión final del primer ministro Robert Walpole. La ayuda —aseguraba Walpole en su mensaje a Gibson— sería enviada en cuanto coincidiera con la conveniencia pública. Pero a la pregunta concreta de si el deán Berkeley debía permanecer en América a la espera del pago inmediato de las veinte mil libras, el descorazonador consejo de Walpole era que Berkeley regresara a Europa sin dudarlo un instante y renunciase a sus expectativas. Los sueños apostólicos del buen deán se veían, pues, frustrados. Con todo, Berkeley permaneció en Rhode Island un año más, dedicado al estudio y a la composición, como ya se ha dicho, de su *Alciphron, or the minute philosopher (Alcifrón o el filósofo minucioso)*. La primera página representa a Berkeley y a su familia en este último año de residencia en Whitehall, y todo el texto refleja su estilo de vida en la isla.

Durante su estancia en América, Berkeley compró esclavos para su servicio, lo cual no pareció inquietar su conciencia y fue compatible con su indignación contra quienes estimaban que la raza negra era otra especie y no tenía derecho a ser catequizada ni a recibir los sacramentos.

Una segunda hija falleció en Whitehall tras nacer, y en septiembre de 1731 fue sepultada en el cementerio de la Trinity Church.

De vuelta en Inglaterra: el agua de alquitrán

Berkeley regresó a Inglaterra con su esposa y su hijo a finales de año, y llegó a Londres a principios de 1732. La visión de una América futura bendecida por las bondades de la doctrina cristiana impartida desde una universidad situada en las Bermudas era ya sólo una fantasía frustrada en la mente del buen Berkeley. Aun así, el 18 de febrero predicó un sermón ante los miembros de la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts [Asociación para la Propagación del Evangelio en las Regiones Extranjeras] en el que insistió en la obligación moral de difundir el conocimiento cristiano de Dios. En un ataque a las sutilezas y a las abstracciones de la teología de las escuelas, defendió la enseñanza práctica de la religión y la sencillez evangélica en todos los órdenes de la conducta humana. Resultado de esta voluntad pastoral fue su obra más extensa, *Alcifrón o el filósofo minucioso*, que apareció en marzo de 1732, dos meses después de su regreso de Rhode Island. El libro despertó pronto una notable atención del público y se publicó una segunda edición aquel mismo año. En septiembre nació su segundo hijo, George, quien también siguió la carrera eclesiástica y lo acompañó en los últimos años de su vida.

Parece que Berkeley residió en Londres durante los primeros doce meses tras el regreso, aunque siempre con la intención de marchar a Dublín. Su retorno a Irlanda se produjo por fin en la primavera de 1734, al ser nombrado obispo de Cloyne. La consagración se ofició el 19 de mayo en la iglesia de San Pablo, en Dublín. En otoño se trasladó a su diócesis de destino, en el condado de Cork, para instalarse en la tranquila mansión obispal entregado al estudio y a sus tareas diocesanas. Cork, situada entre el mar y la montaña, de clima húmedo y benigno, con bellos paisajes que propiciaban la calma interior, era la región ideal para aquel estilo de vida. En aquella época la diócesis a cargo de Berkeley sumaba más de cuarenta iglesias de credo protestante, con cerca de quince mil feligreses. El número de iglesias católicas era casi el doble, con una población de más de ochenta mil personas. La catedral anglicana, sede del obispado, se alzaba en la pequeña villa de Cloyne, a unos treinta kilómetros de la ciudad de Cork, de manera que vivir en Cloyne significaba estar distanciado de un centro cultural y social apenas medianamente comparable al del lejano Dublín.

Berkeley sólo interrumpió este estilo de vida en el otoño de 1737, cuando se trasladó a Dublín por unos meses en compañía de su familia, poco después de que a finales de 1736 naciera un nuevo hijo, William.

El objeto del traslado fue cumplir con los deberes que, como obispo de la Iglesia anglicana, le correspondían en la Cámara de los Lores del Parlamento irlandés. Tres años tardó Berkeley en decidirse a atender esta obligación, circunstancia que suele atribuirse a sus tendencias a la vida retirada, lejos de la controversia política y de las costumbres de la vida urbana. Berkeley asistió a la sesión parlamentaria iniciada en octubre y clausurada en marzo del año siguiente, estuvo presente en casi todas las reuniones y participó activamente en una de ellas con un largo discurso a los magistrados en el que expresó su disgusto ante la «inmoralidad» observable en la sociedad irlandesa del momento. Al parecer, su intervención fue muy aplaudida por los parlamentarios, y los comités de la Cámara encargados de investigar materias de religión llegaron a redactar un informe en el que se identificaban algunas de las causas responsables del escepticismo religioso dominante: entre ellas, la labor disolvente de algunas asociaciones laicas decididas a sembrar entre la juventud la semilla de la «impiedad» y de la «blasfemia».

A poco de regresar a Cloyne, nació y fue bautizada una segunda hija del matrimonio Berkeley, que recibió el nombre de Julia. El bautismo se celebró en octubre de 1738, en vísperas del largo invierno de 1739, en el que el drástico descenso de las temperaturas heló el río Lee y dio lugar a un período de hambre y de escasez en todo el condado, seguido de epidemias devastadoras para la población. El hambre y la enfermedad perduraron durante mucho tiempo y, paradójicamente, motivaron una renovada actividad de Berkeley, que se dedicó a investigar con mayor denuedo lo que había sido objeto de su atención en los años americanos: las propiedades medicinales del agua de alquitrán. Ya había oído hablar de las virtudes del alquitrán al entrar en contacto con los indios de la región de Narragansett, y su propósito ahora era aplicaresa sustancia como remedio para las enfermedades de Cloyne. El éxito obtenido en algunos casos lo llevó a indagar en las posibles causas de tan benéficos efectos, y llegó a la conclusión de que el alquitrán contenía una elevada proporción del elemento vital del universo, y que el agua era el disolvente natural mediante el que este elemento podía extraerse y ser después inoculado en los orga-

nismos vegetales y animales. Así, el agua de alquitrán, saturada del elemento esencial de la vida, podía ser una panacea para las enfermedades atribuidas a la parte vital de la creación.

Convencido de la validez universal de su teoría médica, le invadió un entusiasmo utilitario sólo comparable al que años atrás le había inspirado su idea de fundar una universidad en las Islas Bermudas para difundir la fe de Cristo en el continente americano. En un cuarto de su casa instaló un aparato para producir aquella agua de virtudes milagrosas, y familiares, amigos y conocidos consumieron la mágica receta a instancias de un Berkeley convencido de la utilidad universal de su hallazgo. El resultado más palpable de aquel fervor por el agua de alquitrán fue *A Chain of Philosophical Reflexions and Enquiries Concerning the Virtues of Tar-water (Cadena de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán)*. La supuesta eficacia terapéutica de la pócima produjo en su ánimo una inspiración, de algún modo apoyada en la historia de la filosofía antigua, que a partir del espíritu vegetal y animal lo llevó al espíritu vital del universo, y de ahí a la conclusión de que la vida, en todas sus formas, dependía de una mente creadora y organizadora. Ninguna obra suya alcanzó tan inmediata y extendida popularidad, no tanto por su carácter filosófico como por lo que tenía de receta médica capaz de curar todos los males del cuerpo y del alma. Una segunda edición apareció a las pocas semanas bajo el nuevo título de *Siris*, y alcanzó igual o mayor popularidad que la anterior.

En cosa de un mes, el agua de alquitrán causó furor en Inglaterra y en Irlanda. Se establecieron laboratorios en Londres, en Dublín y otros lugares para elaborar el singular medicamento. (No hay que olvidar que estamos en el tiempo en que alquimistas y astrónomos aún se afanaban en encontrar la piedra filosofal y el elixir de la vida.) Algunos estudiosos de Berkeley han querido ver en *Siris* implicaciones filosóficas de mayor sustancia, comparando esta obra con el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, compuesto treinta años antes. Sin embargo, es obvio que la vena principal de *Siris* está directamente conectada con la idea de los filósofos antiguos sobre el mundo sensible y el «espíritu animal» de éste —el Fuego, la Luz, el Éter—, creo que sin mayores consecuencias para una mejor comprensión del sistema berkeleyano.

En 1750 se publicó en Dublín otro pequeño tratado, *Maxims of patriotism (Máximas sobre el patriotismo)*, última obra de Berkeley y

que precedió al inicio de sus años de debilidad corporal. La muerte, en 1751, de su hijo William (joven apuesto, inteligente y con aficiones artísticas) le produjo una profunda tristeza que quedó reflejada con tonos patéticos en la correspondencia de esos años. La repentina desaparición de su hijo favorito sumió a Berkeley en un estado depresivo cuyo único remedio pareció ser una copiosa actividad epistolar con sus amistades de América y de Europa. Ese mismo año tuvo lugar otra dolorosa pérdida: la de su íntimo amigo Thomas Prior. Berkeley se afanó entonces con especial dedicación en preparar a su hijo George para que ingresara en Oxford: la gran meta que maestro y pupilo se habían propuesto, y en junio de 1752 el joven George fue matriculado por fin en la Christ Church de la famosa institución. Poco antes, con el propósito de estar cerca de su hijo, Berkeley había solicitado el traslado. Su original propuesta consistía en cambiar el obispado de Cloyne por una canonjía en Oxford, y puesto que esta petición le fue denegada, Berkeley escribió al secretario de Estado presentándole su dimisión irrevocable, sin condiciones de ningún tipo. Al parecer, una propuesta tan radical y singular despertó la curiosidad del rey Jorge II, quien, tras averiguar de quién venía la solicitud y las razones personales del solicitante, decretó oficialmente que Berkeley, aunque no lo quisiera, conservaría hasta su muerte el título de obispo, aunque sería libre de residir en el lugar que le apeteciera.

Berkeley dedicó sus últimas semanas en aquel rincón irlandés —donde durante dieciocho años había vivido en fecundo retiro entregado al estudio y a la meditación— a ultimar los preparativos necesarios para el traslado definitivo a Oxford. La partida tuvo lugar a primeros de agosto, fecha en que dejó Cloyne para siempre.

Traslado a Oxford

Berkeley realizó el viaje en compañía de su esposa, su hijo George —quien previamente había sido matriculado en la Christ Church— y su hija Julia. El primogénito Henry fue el único miembro de la familia que permaneció en Irlanda. La travesía desde el puerto de Cork al de Bristol era la ruta habitual, y duraba de dos a tres días: un viaje largo y difícil para un hombre de sesenta y siete años frágil de salud. Una vez en Oxford, la familia se estableció en una casa del barrio académico residencial, en

Holywell Street, no lejos de los jardines del New College y de los claustros del Magdalen College. La zona hubo de resultarle familiar al ya casi anciano Berkeley, pues la había visitado veinticinco años antes cuando preparaba su travesía a las Américas. Pero aun siendo todo igual que antaño, todo era ya diferente. Muchos de sus viejos amigos habían muerto, y él mismo sentía la proximidad del fin. Poco se sabe de estos últimos meses en Oxford. Por lo demás, a mediados del siglo XVIII las instituciones del lugar atravesaban un período de mediocridad académica, por lo menos si se las compara con lo que habían sido en otro tiempo. A poco de llegar Berkeley a su nueva residencia se publicó en Londres y en Dublín una antología de antiguos escritos suyos —*A Miscellany Containing Several Tractates on Various Subjects (Miscelánea de varios tratados sobre diversos asuntos)*— con un añadido de composición reciente, indicio de que el entusiasmo del autor por las virtudes curativas del agua de alquitrán no se había desvanecido. Este texto adicional lo constituyen una serie de variaciones sobre la misma cuestión —*Further Thoughts on Tar-water (Más pensamientos sobre el agua de alquitrán)*— compuestas por Berkeley durante sus últimos meses en Cloyne. En esta época se publicó también una tercera edición de *Alcifrón*, con algunas modificaciones, como la omisión de las secciones del séptimo diálogo que contienen una defensa del llamado «nominalismo» berkeleyano. En estos años, sin embargo, no hubo ninguna publicación de Berkeley que contuviera una nueva elaboración o desarrollo de sus principios. No hay en su obra publicada, ni en sus escritos inéditos, alusión alguna a dos de las obras fundamentales de Hume: *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739) e *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), aparecidas con la antelación suficiente como para que Berkeley se hubiera familiarizado con ellas antes de sus años oxonienses. El hecho es aún más enigmático si se tiene en cuenta que Hume fue el encargado de mantener en aspectos fundamentales la línea especulativa de su antecesor. El ataque de Berkeley a las abstracciones, así como su análisis de la cantidad matemática y del mundo material, influyeron en gran medida en la educación filosófica de Hume; éste, a su vez, fue quien despertó a Kant de sus duermevelas dogmáticos. Coincido con la apreciación de Fraser cuando afirma que Berkeley, Hume y Kant fueron las tres grandes mentes especulativas del siglo XVIII conectadas en sucesión cronológica y filosófica, que ocuparon, respectivamente, el

supremo puesto intelectual en el comienzo, la mitad y el final del siglo (A. C. Fraser, 1871, pág. 343).

Muerte de Berkeley

Joseph Stock, obispo de Killala y principal biógrafo de Berkeley, relató los momentos finales del filósofo. En la tarde del domingo 14 de enero de 1753, Berkeley se hallaba descansando y tomando té en su casa de Holywell Street, junto a la chimenea, en compañía de su familia. Su esposa había estado leyéndole en voz alta el capítulo 15 de la primera carta de san Pablo a los corintios, en el que se habla de la Resurrección de Cristo como prueba máxima de su victoria final sobre la muerte y garantía de inmortalidad para el género humano. Tras la lectura, «llenó de nuevo la taza de té de la que Berkeley había estado bebiendo, y al ver que su marido no alargaba la mano para cogerla, le dijo: "Señor, ¿por qué no tomáis vuestro té?". Al no recibir de él contestación alguna, se inclinó hacia delante para verle la cara y se dio cuenta de que estaba muerto» (J. Stock, 1776, pág. 207).

El *Dublin Journal* informó pocos días después sobre las causas del fallecimiento. Berkeley murió de una «apoplejía», consecuencia final de un «cólico nervioso» padecido durante gran parte de su vida, agravado por la inactividad y el sedentarismo de sus últimos años y por frecuentes ataques de hipocondría.

Seis días después del fallecimiento, el 20 de enero, su cuerpo fue enterrado en la capilla de la Christ Church. Tal demora en disponer de los restos del difunto tuvo lugar en cumplimiento de su última voluntad. El testamento de Berkeley, recogido por sus principales biógrafos, constituye un documento de interés. Su brevedad y su sencillez revelan aspectos importantes de la personalidad del filósofo, y algunos de ellos son indicio de su tendencia a la meticulosidad, con trazos de un no disimulado síndrome hipocondríaco. Lo reproduzco aquí, en traducción castellana, tal como aparece en el Registro Principal del Tribunal Sucesorio de Su Majestad:

> En el nombre de Dios, Amén. Yo, George Berkeley, obispo de Cloyne, en posesión de mis facultades mentales y mi memoria, dejo aquí mi última Voluntad y Testamento.

En primer lugar, encomiendo mi alma a las manos de mi bendito Redentor, por cuyos méritos e intercesión espero misericordia.

En cuanto a mi Cuerpo y Efectos, dispongo de ellos de la siguiente manera:

Es mi voluntad que mi Cuerpo sea enterrado en el cementerio de la iglesia de la parroquia donde tenga lugar mi muerte:

Item, que los gastos de mi funeral no excedan las veinte libras, y que una cantidad igual sea entregada a los pobres de la parroquia donde yo muera.

Item, que mi cuerpo, antes de ser enterrado, sea conservado en la superficie durante cinco días, o más, incluso si ello llega a resultar ofensivo por causa de su olor cadavérico; y que durante ese tiempo no se lave ni sea movido, y permanezca cubierto con la misma camisa de dormir, en la misma cama, y con la cabeza sobre las almohadas.

Item, que mi querida esposa Anne sea la sola ejecutora de esta mi última Voluntad, y guardián de mis hijos —a la cual dicha esposa Anne dejo y lego todos mis bienes y dineros mundanales para que disponga de ellos como lo estime oportuno—.

Item, es mi voluntad que, caso de que mi dicha esposa falleciera sin hacer testamento, todos mis bienes, dineros y posesiones de la clase que fueren sean divididos igualmente entre mis hijos.

En testimonio de todo lo cual pongo mi firma y sello en este día primero de julio, *anno Domini* mil setecientos cincuenta y dos.

GEORGE CLOYNE

Hubo siempre en George Berkeley, según dicen sus biógrafos, una expresión soñadora, benevolente y sencilla. Era hombre por naturaleza activo y de fuerte constitución, aunque el mucho estudio y sus hábitos sedentarios acabaron por disminuir la robustez de su cuerpo. La historia de su vida, sus cartas e incluso sus retratos muestran el contraste entre lo que Berkeley fue antes y después del frustrado proyecto de las Bermudas. Toda su impetuosidad durante el período que precedió el viaje a Rhode Island desapareció repentinamente después del regreso a Europa. Sólo la nueva idea de revolucionar la medicina mediante los usos del agua de alquitrán lo animó de algún modo en sus últimos años.

Según el consenso unánime de sus contemporáneos, Berkeley poseyó las virtudes del buen conversador, con espontánea e ingeniosa facilidad de palabra. Hablaba y escribía el francés con corrección,

tenía buen conocimiento del italiano, y su latín era claro, fluido y correcto. En su etapa de madurez ha sido universalmente reconocido como escritor capaz de comunicar reflexiones de alta complejidad en una prosa de no menos alta calidad literaria.

PENSAMIENTO

Las obras incluidas en este apartado se consideran fundamentales en el desarrollo y la expresión última del pensamiento de Berkeley: *Comentarios filosóficos*, *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y *Alcifrón o el filósofo minucioso*. El presente volumen incluye las dos últimas.

Comentarios filosóficos

Conocida en inglés con el título de *Common-place Book*, esta obra no vio la luz en vida de su autor, quien parecía tener la intención de darla como introducción a su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Publicada por primera vez en 1871, contiene, como se apuntaba más atrás, el germen de la filosofía de Berkeley, su idealismo metafísico-teológico aplicado al mundo en general, aunque también algunos temas relacionados con la psicología y la matemática.

Ya desde el momento en que Berkeley inicia estos cuadernos de notas, queda patente su rechazo de la sustancia material tal y como ésta es entendida por Locke, Descartes y otros predecesores suyos. El *esse est percipi* aplicado en su mayor radicalidad preside sus reflexiones. Estima Berkeley que no hacerlo así significaría caer en absurdos de toda índole, origen de actitudes escépticas y, a la postre, impías. Referidos al tradicionalmente llamado «mundo material», la extensión es una forma de percepción que no puede existir sin una mente o pensamiento que la mantenga en el ser. Resultaría contradictorio suponer que existe materialmente en ésta o en aquella cosa. Berkeley no se limita a negar la subsistencia de las llamadas «cualidades secundarias» de los objetos percibidos —color, sabor, etc.—; la negación de la realidad sustantiva de esas cualidades sensibles no es exclusivamente berkeleyana. Lo

que nuestro autor estima que es su aportación original y única a la filosofía es la tesis de que las llamadas «cualidades primarias» de los objetos —la extensión es una de ellas—, *también* son de condición ideal. Desde el comienzo de estos *Comentarios*, su esfuerzo va dedicado a buscar un fundamento válido para sostener el inmaterialismo ya previamente adoptado por él, y un modo de invalidar todas las posibles versiones de la creencia en la materia. Sus consideraciones acerca de la extensión son parte de ese esfuerzo. Ya en las primeras páginas del texto, Berkeley rechaza la noción de una materia externa de naturaleza misteriosa e imperceptible, que causa en nosotros las ideas de las cualidades secundarias y de las cualidades primarias que poseemos. Sostiene, por el contrario, que los poderes que producen nuestras ideas, incluyendo las ideas de lo que pensadores como Locke calificaban de cualidades primarias, son poderes que residen en Dios. De hecho, afirma Berkeley que nuestra necesidad discursiva de postular esos poderes es de suyo una demostración breve y directa de la existencia de un Ser activo y poderoso distinto de nosotros, del cual dependemos.

Otra consideración de importancia que contienen los *Comentarios filosóficos*, clave para entender la elaboración posterior del inmaterialismo berkeleyano, es la crítica a la noción de indivisibilidad infinita de la materia, supuesta su existencia externa. Inspirado en las reflexiones de Bayle acerca de lo mismo, nos dice Berkeley que hay una contradicción palmaria en admitir la realidad de una materia extensa y finita, que, a pesar de su finitud, sea infinitamente divisible. Y como los objetos que vemos en nuestro entorno son siempre finitos, es imposible, si no queremos caer en el absurdo, concebirlos como otra cosa que no sean meras percepciones mentales privadas de existencia material.

Un argumento más, entre otros, en contra de la extensión como realidad externa a la mente, se centra en la heterogeneidad entre los objetos de la vista y los del tacto, heterogeneidad de la que Berkeley infiere una correspondiente heterogeneidad entre una pretendida extensión cuando es vista, y cuando es tocada, lo cual implica contradicción. Así, una persona ciega de nacimiento que de pronto pudiese ver, no sería capaz de identificar con la vista, como esferas y cubos, objetos que antes de estar dotada de visión hubiera percibido como tales con el sentido del tacto. Asimismo, continúa argumentando Berkeley, para demostrar la imposibilidad

de la extensión hay una heterogeneidad entre los *minima visibilia* y los *minima tangibilia*, es decir, entre los más pequeños elementos extensos que pueden ser percibidos por la vista, y los que pueden percibirse por el tacto, a pesar de que en ambos casos estamos postulando una y la misma realidad extensa.

En resumen, y a fin de evitar puntualizaciones que el lector de esta introducción encontrará más adelante, baste aquí con decir que las notas contenidas en los *Comentarios filosóficos* son una colección de argumentos, algunos de ellos tal vez meras ingeniosidades, a los que Berkeley recurre en su propósito de hacer de la extensión algo dependiente de una mente. Y ello, en el empeño de construir los cimientos del inmaterialismo por él defendido y desarrollado en sus escritos subsiguientes.

Ensayo de una nueva teoría de la visión

El *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, libro publicado en 1709, expone inicialmente el gran principio de Berkeley que, sólo con ciertos cambios secundarios, habría de presidir la posterior evolución de su filosofía. En esta obra se intenta sistematizar la psicología de nuestras sensaciones, y a pesar de los errores que se observan en sus dictámenes de carácter fisiológico, el libro contiene afirmaciones —confirmadas por la psicología moderna— referentes a las leyes de asociación y a la formación de los hábitos de pensamiento.

El *Ensayo*, en sus partes analíticas, muestra la heterogeneidad que se da entre lo que vemos y lo que tocamos, entre «lo visto» con nuestros ojos y «lo sentido» o percibido mediante el tacto. La parte constructiva de la obra es un intento por sintetizar estos dos elementos heterogéneos. En su análisis de la vista y del tacto, el «nuevo principio» al que hemos aludido antes y que es la base de la filosofía berkeleyana del conocimiento no es —dirá su autor—aplicable por igual. Tal principio se resume en la conocida sentencia *esse est percipi*, máxima que confirió a George Berkeley un lugar único en la historia del pensamiento en general, y particularmente en la historia del pensamiento empírico. La máxima implica que es imposible que exista en el universo algo que sea independiente de la percepción y de la volición, es decir, que no sea percipiente y volente o percibido y querido. En el *Ensayo*,

sin embargo, se establece una marcada diferencia entre lo que vemos y lo que tocamos. A los fenómenos tangibles se les concede un cierto grado de autonomía, esto es, de independencia de la percepción, mientras que a los fenómenos visuales se les hace depender enteramente de ésta. Tal excepción en la aplicabilidad del «principio» hizo que el *Ensayo* fuese censurado por su inconsistencia interna: por un lado, su intención y sus conclusiones principales no pueden entenderse sin ese mismo principio inspirador de lo demás, y por otro, éste no es aplicado con el rigor deseable. En cualquier caso, se reconozca o no tal inconsistencia, la irreconciliable distinción entre «ver» y «tocar» queda claramente establecida en el texto: «La extensión, figuras y movimientos percibidos por la vista son específicamente distintos de las ideas del tacto que reciben los mismos nombres, y no hay una cosa tal como una idea o clase de idea común a ambos sentidos» (*Ensayo*, CXXVII).

Con toda probabilidad, las razones que Berkeley tuvo para no reconocer en el *Ensayo* las consecuencias finales de su nueva filosofía hay que buscarlas en el temor de despertar violentas reacciones por parte del *establishment* filosófico del momento. En cuanto al fenómeno de la visión, los argumentos de Berkeley podrían resumirse así: ¿Qué queremos decir realmente cuando afirmamos «ver» cosas en el espacio ambiental? Antes de reflexionar sobre la cuestión, dice, suponíamos que «ver» era efectivamente un «ver» objetos reales extendidos en el espacio; sin embargo, la reflexión nos muestra que ese «ver» no es más que la experiencia de una percepción coloreada, más o menos distanciada de nosotros. La variación que tiene lugar en nuestras percepciones visuales de un «objeto» según estemos más próximos o más alejados de él es indicación de que el pretendido «objeto» depende enteramente de nuestros diferentes modos de percepción. El *Ensayo de una nueva teoría de la visión* nos invita, pues, a reconocer y respetar la diferencia entre el signo visual y su auténtico significado, aunque en nuestra imaginación seamos incapaces de separar ambas cosas.

Tales son, en apretado resumen, las intenciones de este libro primerizo, en el que cabría también señalar las imperfecciones de composición, propias de un escrito de juventud. Su relativa falta de coherencia en los últimos resultados quizás habría de atribuirse, como ya se ha sugerido, a una autocensura por par-

te del autor, temeroso de renunciar públicamente a la tradición metafísica recibida.

Tratado sobre los principios del conocimiento humano

Sólo un año después de la aparición del *Ensayo*, Berkeley publicó la principal obra sistemática que contiene la más elaborada exposición de su idealismo inmaterialista. El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, incluida en el presente volumen en traducción de C. Mellizo (1992), fue publicado en 1710 y expone de modo sistemático y completo la doctrina berkeleyana que afirma que la existencia de los seres materiales se agota en su condición de ser percibidos. El libro apareció como «Parte 1» de una obra cuyas partes subsiguientes al parecer nunca llegaron a escribirse. Sea como fuere, el texto actual, reimpreso innumerables veces, constituye uno de los grandes hitos en la evolución de la filosofía en lengua inglesa. Se ha dicho que de algún modo anticipa la teoría de la causalidad de Hume, abre el camino a un correcto entendimiento de la inducción física y anuncia la psicología representativa de Thomas Reid y William Hamilton, así como la denominada «revolución copernicana» de Immanuel Kant.

Desde el momento de su publicación, el libro suscitó sorpresa y estupor entre las mentes consagradas de la época. William Whiston, en sus *Historical Memoirs of the Life and Writings of Dr. Samuel Clarke*, dice:

> Mr. Berkeley publicó en 1710, en Dublín, su noción metafísica de que la materia no es una cosa real; y no sólo eso, sino también que la opinión común acerca de su realidad carece de fundamento alguno, si es que no es ridícula. [Mr. Berkeley] se complació en enviarnos al Dr. Clarke y a mí sendas copias del libro. Después de haberlo hojeado los dos, fui a ver al Dr. Clarke y le comenté lo siguiente: que [no siendo yo un metafísico] no me consideraba capaz de responder a las sutiles premisas de Mr. Berkeley, aunque no creía en su [absurda] conclusión. Por lo tanto, deseaba que él, que era experto en estas sutilezas y parecía no creer en la conclusión de Mr. Berkeley, le respondiera, tarea que él declinó asumir. (Whiston, 1730, 133.)

El inmanentismo del sistema queda expresado claramente en el *Tratado*, donde leemos párrafos como éste:

> Hay algunas verdades que son tan próximas a la mente y le son tan obvias, que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verlas. De éstas, hay una de suma importancia, a saber: que todo el coro de los cielos y cosas de la tierra, o, en una palabra, todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos; y que, consecuentemente, mientras no sean percibidos por mí o no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, o bien no tendrán existencia en absoluto, o, si no, tendrán que subsistir en la mente de algún espíritu eterno. Pues sería completamente ininteligible y conllevaría todo el absurdo de una abstracción, el atribuir a cualquier parte de esas cosas una existencia independiente de un espíritu. (*Tratado*, parte I, 6.)

Toda la fuerza del argumento que Berkeley utiliza proviene de la inteligibilidad misma de la prueba, y en eso radica su gran «razón» y la gran razón de los idealismos filosóficos de todos los tiempos. Admitir —como harían los «realistas» o los «materialistas»— un objeto existente «detrás» de la percepción que de él tenemos es y será siempre, independientemente de su valor de verdad, un postulado ininteligible. La cuestión no es nueva, y sus implicaciones, sus variaciones y sus consecuencias son múltiples. Berkeley las registra en el texto y proporciona al lector los elementos necesarios para que éste experimente esa satisfacción intelectual que siempre procura el limpio razonamiento. Por tanto, lo que deberíamos ver hoy en este tratado (estamos ya en pleno siglo XXI, y la historia del hombre y de las cosas nos ha proporcionado ya numerosos ejemplos de «realidades ininteligibles») es una espléndida lección de filosofía. Un libro que, como éste, llega a conclusiones tan inesperadamente hermosas como la de que todo el universo material no es sino el pensar mismo de una Mente Eterna e Invisible tiene que poseer una virtud que lo sitúe muy por encima del mero entretenimiento academicista e inútil. Como Berkeley declara explícitamente y con buscada insistencia en muchas páginas de la obra, al escribir el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* su intención no fue dar al mundo un extravagante ejercicio de fantasía, sino tratar de oponer al materialismo antiespiritualista de la

época una visión filosóficamente más correcta que propiciase entre ciertas almas un modo de vida menos vinculado a los llamados «objetos sensibles», y al mismo tiempo «conciliar la filosofía con los dictados del sentido común».

Para Berkeley, lo extraño es lo que al hombre común le resulta obvio. La admisión de un mundo físico integrado por sustancias materiales subsistentes en sí mismas es la mayor extravagancia imaginable, sin fundamento alguno en el verdadero proceder cognoscitivo de los seres humanos. Además de inexcusable extravagancia es también fuente de innumerables y perniciosos errores. Por tanto, estimó su doctrina inmaterialista como la más adecuada a las leyes naturales del entendimiento y, en su consecuencia última, la única capaz de procurar al hombre una evidencia de la realidad metafísica, esto es, de Dios como único ser auténticamente existente. Éste es el Espíritu Supremo y quien suscita en nosotros toda idea, pues ésta es siempre producida por un acto espiritual. En el contexto del sistema berkeleyano, sólo Dios y las sustancias espirituales que de algún modo participan de la inmaterialidad divina tienen, por lo que nosotros podemos comprender, una existencia verdadera.

De modo que nos hallamos ante un tratado de espiritualidad en el sentido más riguroso del término. Berkeley lo concibió como un ataque contra «escépticos», «idólatras», ateos y «fatalistas», pero si su preocupación apologético-religiosa da carácter a todo el libro, no se anulan por ello otros aspectos que contiene y cuya trascendencia para la filosofía secular ha sido de importancia incalculable. De entre ellos debe subrayarse especialmente el tratamiento de las llamadas «ideas abstractas», asunto al que se refiere casi la totalidad de la «Introducción» y que por sí solo bastaría para situar a Berkeley entre los grandes innovadores del pensamiento occidental.

Según el filósofo irlandés, una de las más graves falacias de la filosofía de algunos de sus más ilustres predecesores —Locke entre ellos— es la afirmación de que el ser humano posee la facultad de «abstraer ideas». Se nos dice que dicha facultad consiste en separar mentalmente lo que en la realidad está unido y que, como consecuencia de esa capacidad, la mente puede también formarse «nociones abstractas»:

> Por ejemplo: supongamos que percibimos con la vista un objeto extenso, coloreado y móvil; esta idea mezclada o compuesta, es resuelta

> por la mente en las partes simples que la constituyen; y al fijarse la mente en cada una de ellas con exclusión de las demás, se forma las ideas abstractas de extensión, color y movimiento. No es que sea posible que el color o el movimiento existan sin la extensión; sólo se dice que la mente puede formarse para sí, por *abstracción*, la idea de color, excluyendo la extensión, y la idea de movimiento, excluyendo el color y la extensión. (*Tratado*, Introducción, 7.)

El mismo procedimiento —continúa Berkeley en su exposición— podría seguirse en sucesión indefinida. Así pues, se dice que:

> [...] cuando la mente deja de lado los colores particulares percibidos por el sentido, y sin reparar en lo que distingue a un color de otro, retiene solamente lo que es común a todos; se forma una idea de color en abstracto, la cual no es ni roja, ni azul, ni blanca, ni de ningún otro color determinado. [...]
>
> Y así como la mente se forma para sí misma ideas abstractas de cualidades o de modos, también logra alcanzar, mediante la misma precisión o separación mental, ideas abstractas de los seres más complejos, los cuales incluyen varias cualidades coexistiendo unas con otras. Por ejemplo: cuando la mente observa que *Pedro*, *Jacobo* y *Juan* se asemejan entre sí en virtud de ciertas similitudes de figura y de otras cualidades, deja de lado la idea compleja o compuesta que tiene de *Pedro*, de *Jacobo*, o de cualquier otro hombre en particular, y retiene únicamente lo que es común a todos. [...] Y se dice que, de este modo, llegamos a la idea abstracta de *hombre*, o, si se prefiere, de humanidad o de naturaleza humana. [...] Y más aún: como hay una gran variedad de criaturas que participan en algo, aunque no en todo, de lo que corresponde a la idea compleja de *hombre*, la mente, dejando fuera aquellas partes que son propias de los hombres, y reteniendo solamente las que son comunes a todas las criaturas vivientes, se forma la idea de *animal*, la cual hace abstracción, no sólo de todos los hombres particulares, sino también de todas las aves, bestias, peces e insectos. (*Tratado*, Introducción, 8-9.)

Pues bien; contrariamente a lo que se afirma en favor de esa capacidad abstractiva de la mente, dice Berkeley que él no puede concebir ideas de esta manera. Reconoce que no tiene la menor dificultad en admitir su capacidad para concebir ideas particulares y sus combinaciones. Así, le es posible imaginar, por ejemplo,

«un hombre con dos cabezas, o la parte superior de un hombre unida a un cuerpo de caballo». Pero estas nociones habrán de tener características particulares de color, forma, medida, etc. Según Berkeley, la idea de «hombre» que yo me formo ha de ser siempre la de un hombre particular «blanco, o negro, o bronceado, o derecho, o torcido, o alto, o bajo, o de mediana estatura» (*Tratado*, Introducción, 10). Cabría, pues, conforme a esto, «abstraer» en un cierto sentido, como cuando consideramos algunas partes o cualidades particulares separadas de otras que, aunque estén unidas en algún objeto, podemos concebir sueltas. Pero en modo alguno poseemos la facultad de abstraer «o concebir separadamente cualidades a las que les resultaría imposible existir de esa manera». Concebir, pongamos por caso, el movimiento en general es imposible; todo movimiento concebido ha de ser curvilíneo o rectilíneo o rápido o lento.

Mas si todo ello es así, la pregunta lógica es la de indagar cómo es posible el empleo de términos que, al parecer, tienen una significación abstracta o general. ¿Qué quiere decirse cuando pronunciamos el término «hombre»? ¿Qué, cuando decimos «animal» o «movimiento»? Si toda idea es particular, todo término que se corresponda con una idea habrá de ser también particular, con lo que la comunicación mediante palabras resultará sobremanera dificultosa, por no decir imposible. Sin embargo, es evidente que entre los seres humanos se da una cierta comunicación interpersonal, siquiera imperfecta. ¿Cómo conciliar una cosa con la otra?

El gran acierto de Berkeley radica en hallar una salida airosa a la dificultad de compaginar la particularidad de las ideas con la generalidad del lenguaje, y tal acierto fue reconocido por pensadores como Hume y Mill como «valioso descubrimiento» y sustancial aportación al curso de la «nueva» especulación filosófica, aún vigente en nuestro tiempo. He aquí lo que viene a decirse en este *Tratado* acerca de la cuestión: hay, efectivamente, palabras con un significado general, pero éstas no designan ideas generales en sí mismas. Así, cuando una palabra tiene un significado general, es que sirve para representar o simbolizar todas las ideas particulares que son de la misma clase que la idea particular representada en su origen. Cuando digo la palabra «línea», me refiero a la idea particular de la línea que yo tengo en la cabeza; por ejemplo, una línea negra de diez centímetros de longitud. Pero dicha línea, que en sí misma es particular, deviene, sin embargo, general con respecto

a lo que ella significa, pues tal como es utilizada aquí, representa todas las demás líneas particulares, cualesquiera que éstas sean. En otras palabras: la imagen que nosotros nos formamos en la mente es siempre una imagen particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuese universal.

Fue David Hume quien aportó una explicación coherente —dedicada a su predecesor en póstumo homenaje— de la mecánica misma del proceso «generalizador», es decir, de cómo la aplicación que hacemos de nuestras ideas o imágenes mentales va más allá de su estricta naturaleza. Dice:

> Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos que frecuentemente se nos presentan, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido un hábito de este género, la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares que son diferentes en muchos aspectos de la idea que inmediatamente se halla presente en el espíritu; y al no ser la palabra capaz de despertar otras representaciones particulares, toca tan sólo el alma —si se nos permite hablar así— y despierta el hábito que hemos conseguido considerándolas. (D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, parte I, libro I, sección VIII.)

Según esto, cada palabra desempeña una doble función. En primer lugar, representa una idea, una sola idea-imagen particular y concreta. Pero al mismo tiempo, en virtud de un hábito según el cual hemos aplicado igual término a objetos diversos que son semejantes, el mero hecho de pronunciar de nuevo ese término despierta en nosotros la costumbre anterior y nos sirve para crear una zona de comprensión en la que se hace posible un mutuo entendimiento para los fines ordinarios de la vida.

Ahora es posible intentar una definición algo más precisa de lo que Berkeley y Hume entienden por término general o abstracto: «Es aquel que, en correspondencia con una idea individual o imagen mental, representa una pluralidad de imágenes semejantes al despertar en nosotros el hábito por el que hemos aplicado esa mis-

ma palabra para designar imágenes que ofrecían entre sí alguna semejanza».

Estrechamente relacionado con esto aparece en el *Tratado* otro tema de la mayor actualidad. Aunque en un amplio sentido Berkeley forma parte de la tradición lingüístico-empirista del pensamiento británico, nada hay en sus observaciones que anticipe la estricta y en ocasiones no poco irritante actitud de las legiones de semánticos y analíticos que hoy pueblan el mundo de la filosofía. Excepciones aparte (y éstas son, qué duda cabe, numerosísimas), entre los filósofos de hoy se da algo parecido a una epidemia de quisquillosidad, un prurito de exactitud significativa que, aunque en principio es encomiable, termina en ocasiones por resultar trivial e incluso ridículo. Es lo que algunos llaman ahora la *exact philosophy*, ejercicio de vanas e intrincadas aventuras seudointelectuales que a nada conducen. Si nos tomáramos en serio a estos severos vigilantes de la exactitud significativa, habríamos de guardar silencio acerca de casi todo lo que verdaderamente importa, y aunque callar es opción sabia y recomendable en muchos casos, no lo es tanto si nuestro silencio se debe a vanas afectaciones sin sustancia.

En esto Berkeley fue notablemente más generoso, a pesar de que su interpretación del mundo como un absoluto *percipi* no podría ser más inefable. El inmaterialismo berkeleyano plantea, como es obvio, un problema lingüístico fundamental: si todo hemos de atribuirlo a la operación perceptiva de los espíritus, si nada tiene realidad sustantiva independiente y distinta que confiera a «las cosas» la producción misma de ideas, ¿cómo hablar con propiedad? Es el propio Berkeley quien se plantea estas preguntas: ¿Es que «ya no podremos decir que el fuego calienta y que el agua refresca, sino que es un espíritu el que calienta», etc.? (*Tratado*, parte 1, 51).

Su respuesta es clara: hablar de ese modo sería práctica ridícula e innecesaria; «debemos —nos dice— pensar como los sabios y hablar como los ignorantes» (*Tratado*, parte 1, 51), norma de aplicación sumamente útil en tantos órdenes de la vida humana. La gran paradoja de este *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* es precisamente la de combinar el máximo rigor inquisitivo en los asuntos del pensar con las exigencias urgentes, siempre inexactas, de los asuntos del vivir. En el ámbito de vida ordinaria, dice Berkeley,

> cualquier frase puede ser conservada siempre y cuando suscite en nosotros los sentimientos apropiados o la disposición a actuar de acuerdo con lo que es necesario para nuestro bienestar, aunque el lenguaje que empleemos sea falso en un estricto sentido especulativo. Y es más, ello habrá de resultar inevitable; pues como lo que consideramos apropiado viene determinado por la costumbre, el lenguaje es apto para expresar opiniones que han sido generalmente admitidas, aunque no siempre sean las más verdaderas. De aquí que resulte imposible, hasta en los razonamientos filosóficos más rigurosos, alterar la inclinación y el genio de la lengua que hablamos, dando así buen pretexto para que los quisquillosos del lenguaje crean ver en lo que decimos inexactitudes e inconsistencias. (*Tratado*, parte 1, 52.)

De manera que no puede extrañarnos que Berkeley otorgue al lenguaje una misión mucho más amplia que comunicar ideas. Esta función es importante, pero sin embargo no constituye ni su única ni su principal finalidad. La utilidad verbal que aquí predica se concreta en recomendaciones todavía más expresivas cuando Berkeley afirma que basta con que el lenguaje tenga la capacidad de suscitar alguna pasión, o la de animar o desanimar a realizar alguna acción, o la de poner a la mente en una disposición particular, para que se justifique a sí mismo y pueda decirse que, efectivamente, cumple una función, «aunque ésta no sea la de comunicar ideas». Porque, repitámoslo una vez más, el pensamiento que da norte a estos *Principios* no es el de hacer filosofía por la filosofía misma, sino el de procurar la gran lección filosófica que termine con especulaciones inútiles y nos permita dedicar más tiempo a la Deidad, a nuestras obligaciones y a los asuntos cotidianos de la vida.

Tres diálogos entre Hilas y Filonús

La publicación en Dublín del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* no tuvo ni la difusión ni la acogida que su autor había esperado, por lo que Berkeley decidió refundir de nuevo los contenidos del libro en sus *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Esta obra de divulgación filosófica apareció en Londres en 1713, tres años después del *Tratado*. En el «Prefacio» se hace referencia a la primera parte del *Tratado* (de hecho, la única publicada) y

se declara la necesidad de exponer de manera más clara ciertos principios establecidos en ella. Una vez más Berkeley describe su filosofía como un cuerpo de doctrina cuya intención es apartar a la mente humana de investigaciones vanas e inútiles y reconducirla al camino del sentido común, según los designios de la Naturaleza y de la Providencia. La intención «moral» del sistema berkeleyano, ya presente en el *Tratado*, se enfatiza en estos *Tres diálogos*, donde recuerda al lector que el fin de toda especulación no puede ser otro que la regulación de nuestras vidas y de nuestras acciones, lejos de intrincadas sofisterías escolásticas. Leemos en el texto:

> Si los principios que aquí intento propagar se admiten como verdaderos, las consecuencias que creo que de forma manifiesta provienen de ello son que el *ateísmo* y el *escepticismo* quedarán completamente destruidos, aclarados muchos puntos intrincados, solucionadas grandes dificultades, eliminadas algunas partes inútiles de las ciencias, la especulación se referirá a la práctica y los hombres pasarán de las paradojas al sentido común. (*Tres diálogos*, Prefacio.)

La organización del libro responde al canon tradicional de la filosofía dialogada. Se trata de la discusión entre dos personajes —Hilas (la Materia) y Filonús (el Amante o el Enamorado de la Mente)— que se enfrentan en amistoso diálogo sobre los grandes temas del *Tratado*. Para el realista Hilas, es opinión sobremanera extravagante la de quienes mantienen que en el mundo no existe una sustancia material. Nada podría ser más fantástico, absurdo y contrario al sentido común que negar esa existencia. Hacerlo nos induciría a caer en la sinrazón y el escepticismo. Filonús, por su parte, no ve en tal negación sinsentido alguno, y sólo le pide a su interlocutor que tenga la paciencia necesaria para escuchar con calma los argumentos que vendrán a probar su teoría. Hilas declara estar dispuesto a ello, y entonces Filonús, al estilo socrático, va desarrollando dialógicamente los puntos esenciales del idealismo berkeleyano: «cosas sensibles» son únicamente aquellas que percibimos inmediatamente por los sentidos; su *esse* es su *percipi*; no podemos, en rigor, hablar de una existencia «real» de lo sensible, exterior a la mente y distinta del hecho de ser percibido.

Los *Tres diálogos* contienen matizaciones y ejemplos múltiples, encaminados a apoyar esa argumentación de fondo. En el proceso,

Berkeley demuestra sus virtudes como escritor, a tono con las modas literarias de su tiempo. Durante sus largas temporadas en Londres, como ya se ha dicho, había trabado amistad con los grandes personajes de las letras —Addison, Swift, Steele y otros—, y ello se refleja en su obra, especialmente en estos *Tres diálogos* que ahora comentamos. Aparte de estas influencias, tanto los *Tres diálogos* como los *Principios* no podrían entenderse sin tener en cuenta el enorme peso que la tradición empirista —y muy en particular el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke— tiene en el sistema de Berkeley. En los capítulos iniciales del *Ensayo*, Locke argumenta en contra de las «ideas innatas» y presenta una teoría según la cual todo conocimiento se deriva bien de los sentidos, bien de la reflexión. Son las llamadas «ideas de la sensación» o «ideas de la reflexión».

Con anterioridad a Locke, pensadores como Platón, Agustín de Hipona o Descartes habían defendido las ideas innatas, a las que describían como nociones previas, pre-existentes en nosotros con anterioridad a todo otro fenómeno cognoscitivo. El rechazo del innatismo tiene en Locke un carácter puramente metodológico: ¿cuál es el criterio que podríamos aplicar para saber que una idea es innata? En otras palabras, ¿qué hay en una noción que nos permita concluir su carácter innato? Cuando queremos responder a estas preguntas, reparamos en que siempre es posible dar una explicación empírica al origen de las ideas, con lo cual resulta superfluo recurrir al innatismo para explicarlas. Así que experiencia y reflexión son para Locke las dos únicas fuentes de nuestras ideas. Hasta aquí, ambos pensadores coinciden. El punto fundamental en el que divergen es el referente a la suposición defendida por Locke de que más allá de nuestras ideas sensibles del mundo exterior existen «sustancias» independientes, ni percibidas ni conocidas por nosotros, cuya misión es «sustentar» las cualidades sensibles que percibimos como objetos. Así, establece una distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Estas últimas serían inmediatamente percibidas por nosotros, como en el caso de los colores, mientras que aquéllas serían su causa y su explicación.

En el ejemplo de los colores, la subyacente cualidad primaria vendría a ser el conjunto de átomos «extensos» del objeto coloreado. Esa «extensión», también una cualidad sensible, no habría que identificarla con la pretendida sustancia de la cosa. Tal sustancia es para Locke, como decíamos, un soporte que nosotros postulamos pero que escapa a nuestros poderes de percepción. Pues bien, a

Berkeley le parecen dudosas y arbitrarias estas distinciones, y es en los *Tres diálogos* —como anteriormente en el *Tratado*— donde por boca de Filonús se exponen una serie de objeciones y argumentos dirigidos a probar que la materia no existe, que todo lo que percibimos son «ideas» y que aceptar esta explicación es el mejor modo de promover la fe en Dios y un sano comportamiento moral. Esto último es para Berkeley de mayor importancia que todo lo demás, y llegamos a ello por un proceso deductivo que podría resumirse de esta manera: si tras un cuidadoso y deliberado razonamiento concluimos que la materia no existe y que lo único que percibimos son ideas, ello vendrá a reforzar nuestra creencia en Dios y nos llevará a vivir una vida más feliz, más ordenada y más noble.

El primer diálogo se divide en cuatro apartados principales. En la sección inicial, tras presentarnos el escenario en el que va a tener lugar la filosófica conversación, Berkeley define lo que se entiende por escepticismo y establece una distinción entre percepción mediata y percepción inmediata. A continuación considera las cualidades percibidas por los sentidos que parecen depender especialmente del sujeto perceptor: el calor y el frío, los sonidos, el color, etc. Después investiga esas otras ideas de cualidades que parecen ser independientes de nuestra percepción, tales como la solidez y la extensión. En la parte final comienza su ataque a la doctrina de Locke sobre la representación, y establece los fundamentos de su propia teoría inmaterialista.

El segundo diálogo, el más breve de los tres, trata dos asuntos fundamentales. Filonús propone una interesante prueba en favor de la existencia de Dios, resultado de su explicación de la naturaleza de las percepciones. Antes ya hemos resumido su argumentación, pero la anotamos aquí de nuevo:

> FILONÚS —[...] Para mí es evidente [...] que las cosas sensibles no pueden existir de otra manera que en una mente o espíritu. De lo que concluyo, no que no tengan existencia real, sino que, visto que no dependen de mi pensamiento y que tienen una existencia distinta de ser percibidas por mí, ***debe haber alguna otra mente en la que existen.*** Por lo tanto, es igual de seguro que existe realmente el mundo sensible como que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y sostiene.
>
> HILAS —¡Cómo! Esto no es más que lo que yo y todos los cristianos mantenemos; es más, y también todos los demás que creen que hay un Dios y que él sabe y comprende todas las cosas.

> FILONÚS —Sí, pero aquí está la diferencia. Los hombres creen comúnmente que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de Dios, mientras que yo, por el contrario, concluyo inmediata y necesariamente la existencia de un Dios porque todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él. (*Tres diálogos*, segundo diálogo.)

Como observa López Sastre en su prólogo a la traducción castellana de estos *Tres diálogos*, la prueba que aquí nos presenta Berkeley «pretende ir desde la existencia en nosotros de ideas que escapan al control de nuestra voluntad a la necesidad de que exista un espíritu que nos las haga perceptibles». Y añade López Sastre citando a George Pitcher que dicha prueba

> [...] pone a Dios en el centro de nuestras vidas. Tiene a Dios produciendo en nuestras mentes efectos conscientes, fantásticamente complejos, durante cada momento de nuestra vida de vigilia. El interés íntimo por nuestros bienestares individuales, que Dios demuestra de esta manera, sólo puede hacer que le amemos y que confiemos en él. (Pitcher, 1983, pág. 163.)

Este modo de ver las cosas implica la existencia de un Dios benevolente en grado sumo, «sabio, poderoso y bueno más allá de toda comprensión», como se afirma en el segundo diálogo. La crítica a esta idea de un Creador bondadoso y preocupado en todo instante por el bienestar de sus criaturas llegó pronto y encontró en Hume su propugnador más señalado. La dificultad de conciliar una idea así con las realidades muchas veces dolorosas del mundo físico dificulta la comprensión de los «males naturales», y sólo refugiándonos en el misterio divino podríamos aceptar el mal como expresión del amor infinito que Dios tiene por nosotros.

El otro punto de este segundo diálogo lo integran las objeciones de Hilas al idealismo absoluto de Filonús. Hilas trata de defender la existencia de la materia ofreciendo diferentes maneras en que la materia puede servir de agente intermediario u «ocasión», al estilo de Malebranche. Esto lleva a los dos interlocutores a intercambiar sus puntos de vista y opiniones sobre el «ocasionalismo» del sacerdote francés, y de ahí a ampliar la discusión a una variada serie de temas que constituyen el cuerpo del tercer diálogo: el escepticismo, la teoría de la sustancia, más sobre el inmaterialismo metafísico,

y una variada mezcla de asuntos cuya lectura nos da interesante información sobre el estilo intelectual del buen Berkeley. No cabe duda —como también apunta López Sastre y como hemos visto en los que fueron los hitos principales de la vida del obispo de Cloyne— de que la intención de su conducta pública y de su labor como filósofo y teólogo fue decididamente apologética, en defensa de la fe y de la moral cristianas. Ejemplo máximo de ello lo encontramos en lo que para Berkeley iba a ser su obra más ambiciosa, *Alcifrón o el filósofo minucioso*, que apareció en Inglaterra en marzo de 1732, meses después de que el autor regresara de su fallida empresa apostólica en las Américas.

Alcifrón o el filósofo minucioso

Alcifrón o el filósofo minucioso, que aquí se presenta en traducción de Pablo García Castillo (1978), es la más extensa de las obras de Berkeley y despertó entre el público mayor atención que sus libros anteriores: antes de que finalizara el año de su publicación (1732) apareció ya una segunda edición. Se trata de un texto en el que se recoge el resultado de años de reflexión sobre cuestiones que a Berkeley le habían preocupado de modo especial: las tendencias secularizantes de la época, con sus derivaciones hacia el escepticismo moral y religioso. Sirviéndose nuevamente del estilo dialogal, Berkeley se propone presentar en esta obra a una serie de «librepensadores» que de modo exclusivo se dan a sí mismos el nombre de tales, y a quienes Berkeley ya había criticado veinte años antes en sus artículos para *The Guardian*. Durante un período de cuatro lustros, el librepensamiento materialista había crecido de manera considerable y, según el sentir de Berkeley, también de modo «alarmante». Ese crecimiento venía acompañado por una relajación de los principios de la vida espiritual, como podía observarse en la actitud «descreída» de las nuevas generaciones. El *Alcifrón* es una nueva proclamación de la filosofía reformista del autor y un intento por restaurar la fe en una Mente Suprema Providencial, en el orden moral y en los Misterios de la fe cristiana.

En los primeros cuatro diálogos Berkeley exhorta al lector a recobrar la fe en el gobierno moral del Universo, y para ello se resucitan algunos argumentos ya utilizados en su *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. El cuarto diálogo en particular contiene el argu-

mento de que la Mente es el original principio rector de todo, tal como se afirmaba en el escrito de juventud; sin embargo, aquí se desarrolla más libremente y pretende demostrar que literalmente «vemos» a ese Supremo Ser Providencial cada vez que abrimos los ojos, igual que a un ser humano que está cerca de nosotros y nos habla. El *Ensayo de una nueva teoría de la visión* explicaba la conexión que se establece en nuestros pensamientos entre lo «visto» y lo «sentido», como resultado de una asociación objetiva y subjetiva al mismo tiempo. Es lo que podría llamarse el «principio constructivo» de la teoría, principio que nos conduce a preguntarnos por qué las verdaderas ideas del «sentido» se asocian entre sí de tal manera que llegan a formar lo que de hecho es un lenguaje que todos somos inducidos a aprender mediante consecuentes asociaciones subjetivas entre nuestras ideas de la imaginación.

A tal pregunta pueden dársele al menos dos respuestas. La más popular —y también la más confusa— admitiría que lo «visible» y lo «tangible» se asocian en el sentido porque es una y la misma cosa extensa la que a un mismo tiempo vemos y tocamos. Por su parte, los «filósofos», aficionados a las abstracciones, dirían que eso que tocamos y lo que vemos son cualidades comunes de una sustancia no percibida, a la que dan el nombre de «materia». La teoría de Berkeley difiere de ambas y postula que esas ideas de lo visible y lo tangible están asociadas porque la Deidad —es decir, la Mente Suprema— se encarga de mantener dicha asociación. Ante esto, A. C. Fraser plantea la cuestión que nos descubre un estrecho vínculo entre la obra primeriza de Berkeley y su escrito de madurez:

> ¿Están los fenómenos que vemos y los fenómenos que tocamos ciegamente unidos por una sustancia a la que llamamos Materia y de la cual no tenemos idea, o están libre y racionalmente unidos por una Voluntad Divina y conforme a Ideas Divinas? [...] Ésta es, según pienso, la profunda cuestión en la que en último término se resuelve la teoría de la visión de Berkeley. Y, empleando este principio, pasa de ser una mera teoría teológica de la visión, a convertirse en una teoría metafísica del Universo. (A. C. Fraser, 1871, 197.)

Consecuencia inmediata de esta teoría es que tenemos igual razón para decir que todo el mundo sensible expresa constantemente el hecho de una Mente viviente «que nos habla», como

que las palabras habladas o escritas por un ser humano son prueba de la existencia de éste. Tal es la idea que Berkeley, por boca del dialogante Eufránor, comunica a Alcifrón, el minucioso y escéptico filósofo:

> En consecuencia, digo, por tus propios sentimientos y concesiones, tienes suficientes motivos para pensar que el Agente Universal o Dios habla a tus ojos, lo mismo que puedes pensar que una persona cualquiera habla a tus oídos. [...] Os asombra descubrir que Dios no está lejos de nosotros y que en Él vivimos, nos movemos y somos. Tú, que al principio de esta charla matinal pensabas que era extraño que Dios no tuviera un testigo, ¿ahora piensas que es extraño que este testimonio sea tan completo y claro? (*Alcifrón*, cuarto diálogo, 12.)

Como señala Cirilo Flórez Miguel, prologuista de la versión española de la obra, el argumento de Berkeley contra el filósofo escéptico no consiste en recurrir a Dios como ser perfectísimo, o causa primera de todo lo que existe, sino como entidad que nos «habla». Es Él, efectivamente, quien a través de este mundo de signos o «lenguaje» que constituye la esfera de nuestras percepciones sensibles se manifiesta como existente. Pero el *Alcifrón* no se limita a esto, sino que se refiere a una variedad de temas, siempre con la intención de desmontar —utilizando argumentos racionales— las falsas doctrinas del librepensamiento. Irónicamente, Berkeley combate lo que él estima que son errores de la Ilustración europea siguiendo las directrices del espíritu ilustrado. Como asimismo observa Flórez Miguel, en el *Alcifrón* se acepta el reto del librepensamiento y el texto se estructura de acuerdo con la metodología de dicha tradición. Los siete diálogos del *Alcifrón* son el resultado de la aplicación del entendimiento con vistas a determinar la fuerza o la debilidad de las pruebas de los librepensadores a propósito de la realidad cristiana. Del mismo modo que el agricultor limpia la tierra de malas hierbas para favorecer el crecimiento de la buena semilla, el «verdadero» librepensador no se guía por el prejuicio y sólo acepta la verdad limpia, sin contaminaciones de ningún tipo, extirpando de la mente la superstición y los torpes hábitos mentales que le impiden dar buenos frutos.

Al titular su obra *Alcifrón o el filósofo minucioso* Berkeley toma este subtítulo de un texto de Cicerón que reproduce al comienzo del texto. Comenta Flórez Miguel que el término «minucioso»

tiene dos sentidos muy distintos, con los cuales juega Berkeley a lo largo de estos diálogos. En un primer sentido, como parece entender el dialogante Eufránor, un «filósofo minucioso» es aquel que trivializa las grandes cuestiones y se pierde en una maraña de detalles inútiles y desorientadores. El dialogante Alcifrón, por su parte, entiende el término de una manera más positiva y recomendable. Para Alcifrón, un «filósofo minucioso» es el que analiza todos los detalles —incluso los que en apariencia son insignificantes— de los problemas que se presentan a su consideración, y como «buen» ilustrado emplea sus poderes de análisis para denunciar y destruir las falacias que en tantas ocasiones subyacen en los significados que damos a las palabras.

Esta discusión inicial prepara al lector para lograr un mayor entendimiento del espíritu que anima los diálogos subsiguientes, en los que también participan otros personajes. Se trata en ellos de una variedad de asuntos directa o indirectamente relacionados con la fe cristiana y sus fundamentos metafísicos y morales, siempre con la meta de defender «ilustradamente» su valor de verdad. No podemos referirnos aquí a todos, por lo que sólo aludiremos a los que doctrinalmente han tenido mayor importancia en la historia del pensamiento y de la religión. Conviene advertir que en esta apología de los valores cristianos hay un condicionamiento confesional del que Berkeley nunca se liberó. Sus estrechos vínculos con la Iglesia anglicana propician que, en ocasiones, su defensa del cristianismo sea en realidad una defensa del episcopalismo inglés frente a otras formas de religiosidad, entre ellas el «papismo romano». Pero en cualquier caso, y al margen de reservas confesionales dentro del legado evangélico, el contenido de los diálogos puede verse como una campaña apologética de carácter conservador, firmemente enraizada en la tradición recibida.

Ya hemos mencionado la existencia de Dios como uno de los puntos iniciales del debate, y la demostración de la existencia del Ser Divino que Berkeley desarrolla sirviéndose de los argumentos esgrimidos por el dialogante Eufránor. Una cuestión crucial, entre otras muchas, que se debate en el texto atañe al fundamento de la moralidad. Para el «minucioso» e ilustrado Alcifrón en la especie humana subyace, sin necesidad de recurrir a motivaciones externas de ningún tipo, un sentido interno general que nos capacita para apreciar la belleza de la virtud y la fealdad del vicio. Instado por Eufránor a definir, explicar y mostrar el significado de esa

«belleza», Alcifrón se excusa diciendo que la belleza moral es de una naturaleza peculiar y abstracta; algo tan sutil, delicado y fugaz «que no soportaría ser manoseado y examinado como cualquier tema vulgar y común» (*Alcifrón*, tercer diálogo, 5). Y añade:

> Por tanto, me perdonarás si defiendo mi libertad filosófica y prefiero atrincherarme en un sentido general e indefinido, antes que, entrando en una explicación precisa y concreta de esta belleza, perderla de vista quizás, o dar motivo a correcciones y suscitar dudas, interrogantes y dificultades sobre una cuestión tan clara como el sol, cuando nadie razona acerca de ella. [...] Los sutiles moralistas de nuestra secta se embelesan y arrebatan con la sublime belleza de la virtud. Desdeñan todo motivo legal para ella y aman la virtud por sí misma. ¡Oh, arrebato! ¡Oh, entusiasmo! ¡Oh, quintaesencia de la belleza! Creo que podría vivir siempre en esta contemplación. (*Alcifrón*, tercer diálogo, 5-6.)

A Eufránor, sin embargo, no le convencen estas vehementes, naturales y espontáneas manifestaciones de admiración y amor desinteresado por la virtud, basadas únicamente en su belleza; no cree que exista un sentido moral independiente de consideraciones racionales o religiosas, fruto de enseñanzas dirigidas a educar y dirigir la conducta humana. Lo que Alcifrón llamaba «sentido moral» es para Eufránor (Berkeley) el resultado de una serie de factores —«educación, razón, costumbres, religión»— que contribuyen a la recta formación de la conciencia. Critón, otro de los dialogantes, expresa esta misma visión de las cosas en un párrafo que resume de esta manera la postura de Berkeley:

> Sin discutir la virtud de los filósofos minuciosos, podemos atrevernos a poner en duda sus motivos y a cuestionar si la causa de la virtud es una inexplicable noción entusiasta de la belleza moral, o más bien, como me parece la que fue señalada por Eufránor: el temperamento, la conducta y la educación religiosa. Pero, admitiendo la belleza que tú otorgas a la virtud en un sistema irreligioso, no puede ser menor en un sistema religioso. [...] La verdad es que un creyente tiene todos los motivos para la belleza de la virtud en cualquier sentido que pueda tenerlos, junto a otros motivos que un incrédulo no tiene. (*Alcifrón*, tercer diálogo, 12.)

Berkeley parece defender una idea consecuencialista de la moral y de la religión, al ver en ellas una fuerza motivadora que, posteriormente, se traduce en la felicidad de quienes practican las virtudes moral-religiosas y de quienes cosechan los resultados de dicha práctica. La virtud, después de todo, no es —contrariamente a lo que piensa Alcifrón— descubierta y abrazada de manera espontánea y congénita por el género humano, independientemente de cualquier otra consideración. Eufránor (Berkeley) reconoce que existe en la virtud una «simetría» y una «proporción» intrínsecas a ella, una belleza moral innegable, pero estas cualidades no son suficientes para que un ser humano actúe conforme a ellas cuando no le observan otros seres inteligentes. De manera que la esperanza de una recompensa o el temor al castigo son muy convenientes para que nos inclinemos del lado de la virtud. Así, el hecho de practicarla producirá un beneficio mucho mayor —una mayor felicidad— en la sociedad humana.

Otro de los grandes temas del debate —y relacionado con el anterior— es el de lo religioso y, más específicamente, de lo «cristiano» como fenómeno cultural a lo largo de la historia. En este punto se acentúan las intenciones apologéticas del autor, al denunciar la ironía y el sarcasmo de los «minuciosos librepensadores» que se niegan a admitir los efectos beneficiosos y útiles que históricamente ha tenido la religión en el desarrollo de la humanidad. Es nuevamente Alcifrón quien exige de sus interlocutores Eufránor y Critón, defensores de la religión cristiana, que expliquen por qué es útil y beneficiosa. Y es Critón quien, recurriendo a las argumentaciones de la apologética tradicional, gustosamente se ofrece a procurar la explicación exigida, dotando con ello a la polémica de nuevo interés y dando pie a una viva confrontación de pareceres.

> Estoy dispuesto a explicar este punto, porque creo que no tiene ninguna dificultad y que una gran prueba de la verdad del cristianismo es, a mi parecer, su tendencia a producir el bien, que parece ser la estrella polar que guía nuestro juicio en materias morales o en cualesquiera otras de naturaleza práctica, puesto que las verdades morales o prácticas están siempre unidas con el bien universal. [...] Así, la religión cristiana, entendida como fuente de luz, de gozo y de paz, como manantial de fe, esperanza y caridad (y esto es evidente para cualquiera que conozca el Evangelio) debe ser necesariamente un principio de felicidad y de virtud. (*Alcifrón*, quinto diálogo, 4.)

Cualquier ser humano que detente un buen uso de sus facultades mentales —prosigue Critón— tiene que percatarse de que este mundo no está destinado ni preparado para hacer felices a las almas racionales. La insatisfacción con la vida presente es un sentimiento universal en los de nuestra especie. Y no se estará conduciendo racionalmente quien no goce al descubrir que el camino que conduce a la felicidad es la fe en Dios y en la otra vida y la práctica de las virtudes, usando del mundo con moderación y conforme a los principios de la recta razón. Es esto lo que —se lamenta Critón— no han sabido ver a lo largo de la historia ni los pitagóricos, ni los cínicos, ni los estoicos, que no han reparado en el hecho de que gran parte de la felicidad se sustenta en la esperanza. A ello responde Alcifrón observando que la religión no ha sido vista así por quienes han analizado sus aspectos oscuros: cómo acobarda el alma, llenándola de absurdas fantasías y serviles temores supersticiosos; cómo destruye las nobles pasiones y genera un espíritu de malicia, ira y persecución. Son los argumentos que más tarde recogieron Hume y la escuela utilitaria, con matizaciones que comentaremos más adelante. Critón reconoce que ha habido defectos y extremos erróneos en la aplicación de la fe cristiana, y que es posible que almas no creyentes, de temperamento más tranquilo y moderado, se comporten con mayor rectitud que algunos cristianos. Y concluye presentando a su antagonista la máxima que comúnmente encontramos en la literatura apologética de todo tiempo y lugar: «Si un creyente obra mal, se debe al hombre, no a su creencia. Y si un infiel obra bien, se debe al hombre, no a su incredulidad» (*Alcifrón*, quinto diálogo, 6).

Pero quizás el punto más valioso de la defensa que Critón y Eufránor construyen contra los «minuciosos» ataques de Alcifrón y sus compañeros sea el de otorgar al cristianismo un lugar de preferencia en el desarrollo de la civilización —siquiera la civilización de Occidente—, por haber introducido en la sociedad humana valores de convivencia que de otro modo habrían sido ignorados. Critón denuncia el «prejuicio frecuente» de menospreciar los tiempos actuales y sobrevalorar el nivel moral de épocas antiguas, especialmente el período clásico de la cultura grecorromana. Es cierto —arguye— que estos pueblos produjeron algunos espíritus nobles y grandes modelos de virtud. Sin embargo, las mayorías cultivaron costumbres y prolongaron tradiciones colectivas que hoy censuraríamos por su salvajismo y por su falta de sensibilidad

moral: su modo insolente de tratar a los prisioneros, su inhumano abandono de los propios hijos, sus sangrientos espectáculos de gladiadores.

> ¿Puede haber algo más injusto —se pregunta Critón— que condenar a una joven al castigo más infame, e incluso a la muerte, por un delito cometido por su padre, o castigar a toda una familia de esclavos [...] por un crimen cometido por uno solo? ¿O algo más abominable que las bacanales y los desenfrenados placeres de toda especie? (*Alcifrón*, quinto diálogo, 12.)

Critón recuerda a sus interlocutores que mientras los romanos fueron pobres se mostraron moderados, pero en cuanto se hicieron ricos cayeron en derroches de dimensiones inimaginables. Perversas costumbres de la moderna Europa, como la del duelo, no son comparables —afirma Critón— con la depravada costumbre del envenenamiento. La lista de comparaciones morales entre el mundo clásico y la era cristiana se alarga y ocupa una sección considerable del quinto diálogo, que concluye con una alabanza del cristianismo por parte de Critón, quien elogia que haya sido la fuente principal de la educación, así como de la restauración en Europa de cuanto hay de valioso en la cultura y las bellas artes del mundo antiguo.

Una larga y elaborada confrontación acerca de la verdad de la doctrina revelada constituye la materia del sexto diálogo, para desembocar en el séptimo diálogo y último de la serie, donde prosigue el debate sobre el mismo asunto. Alcifrón plantea la polémica final en estos términos: todas las razones en favor de la verdad de la Revelación son únicamente probables y no podrán jamás prevalecer frente a la certeza absoluta y la demostración rigurosa. Por lo tanto, si puede probarse que la religión cristiana es cosa absurda e incoherente, todos los argumentos en su favor perderán su valor. Dice así Alcifrón dirigiéndose a su antagonista:

> Considera que el espíritu superficial del vulgo, que se detiene solamente en la superficie externa de las cosas y las examina en general, puede fácilmente engañarse. De aquí nace un respeto ciego a la fe religiosa y al misterio. Pero, cuando un agudo filósofo se decide a investigar o analizar estos puntos, el engaño aparece claramente; y, como él no es ciego, no tiene ningún respeto por nociones carentes de

> sentido o, para hablar con propiedad, por palabras vanas, que no significan nada y no tienen ninguna utilidad para los hombres. (*Alcifrón*, séptimo diálogo, 1.)

Recurriendo a la teoría empírica de Locke acerca de los significados, Alcifrón afirma que las palabras son signos cuya misión es representar ideas, y en la medida en que cumplen este propósito, puede decirse que son «significativas», mas no lo son si carecen del respaldo de la idea correspondiente. En tales casos los términos carecen de significado. Por tanto, el que no reciba distintamente las ideas significadas por los términos que pretenden representarlas no tendrá conocimiento. Ejemplos de esto pueden encontrarse en una serie de palabras presentes en la doctrina cristiana, las cuales no parecen responder a idea alguna. Así ocurre, por ejemplo —prosigue Alcifrón—, con el término «gracia», punto fundamental de la Revelación, frecuentemente utilizado en el Nuevo Testamento. «Gracia», tomada en sentido vulgar como un rasgo bello que se tiene o como un favor que se hace, es palabra fácilmente comprensible. Pero cuando el término denota un «principio activo, vital, regulador, influyente y operante sobre el espíritu del hombre, distinto de cualquier otro poder o causa natural» (*Alcifrón*, séptimo diálogo, 4), debemos declararnos incapaces para comprender la idea que denota. Podemos formarnos una idea de la fuerza corporal, del movimiento e impulso de los cuerpos, pero cuando esto lo sustituimos por algo espiritual e incorpóreo, tal idea se nos escapa y nos resulta ininteligible.

El contraargumento utilizado por Eufránor —que el lector encontrará ampliamente desarrollado en el texto— supone una considerable elaboración de la teoría lockeana de significados que se extiende más allá de los límites impuestos por el empirismo estricto. Para Berkeley cabe la distinta posibilidad de que existan términos que, sin sugerir una idea concreta, tengan al mismo tiempo sentido y puedan, de hecho, influir en nuestro comportamiento de una manera activa. Por boca del dialogante Eufránor nos presenta una función de los signos según la cual éstos no suscitan en nosotros, cada vez que se utilizan, una idea particular. Así ocurre, por ejemplo, con las fichas que se usan en las mesas de juego: las empleamos no por lo que valen en sí mismas sino como signos representativos del dinero, igual que utilizamos las palabras como

signos representativos de las ideas. Mas ello no quiere decir que cada vez que las fichas se usan en el desarrollo del juego hayamos de formarnos una idea del valor concreto que cada una representa; no es necesario «formarse a cada paso las ideas de libras, chelines y peniques» (*Alcifrón*, séptimo diálogo, 5) para que las fichas o signos representativos realicen adecuadamente su función. De aquí parece deducirse, concluye Eufránor,

> que las palabras pueden no ser insignificantes, aunque no susciten en nuestra mente, cada vez que sean usadas, las ideas que significan; siendo suficiente poder sustituir los signos o ideas, cuando se presente la ocasión. Parece también deducirse que las palabras pueden tener otra utilidad además de representar y sugerir ideas claras, a saber: influir en nuestra conducta y acciones, cosa que pueden hacer estableciendo normas de actuación o suscitando ciertas pasiones, disposiciones y emociones en nuestro espíritu. Un discurso, pues, que dirija nuestras acciones o nos incite a hacer o evitar una acción puede, al parecer, ser útil y significante aunque las palabras que lo componen no susciten en nuestra mente ninguna idea clara y distinta. (*Alcifrón*, séptimo diálogo, 5.)

Para Flórez Miguel, el planteamiento del lenguaje de Berkeley es el punto de referencia decisivo para comprender buena parte de su filosofía. Si el empirismo estricto asigna a la mente una función meramente pasiva y reduce el conocimiento a la intuición, a la percepción o a la demostración de ideas, Berkeley, por su parte, considera la mente como una entidad

> activa y entiende el conocimiento como una actividad que no se reduce a comunicar ideas sino a actuar y operar sobre ellas. Y, para ejercer su actividad, la mente se sirve fundamentalmente de signos y símbolos cuyo sentido depende no sólo de estar asociados a ideas, sino también de inducir a comportamientos.

Tal es, efectivamente, el sentir de Berkeley, expresado a lo largo del séptimo diálogo, cuya intención principal es la de hacer posible un planteamiento de lo racional según el cual la fe pueda explicarse como una manifestación más de la actividad del espíritu humano, plenamente natural y justificable.

La controversia religiosa: Berkeley, Hume y Mill

El esfuerzo apologético de *Alcifrón o el filósofo minucioso* fue en su momento una poderosa aportación a la lucha doctrinal contra la irreligiosidad de los ilustrados. Sólo esto justificaría ya su importancia histórica, siquiera como manifestación de una corriente de pensamiento tradicional —el pensamiento cristiano— que todavía cuenta en la actualidad con numerosos seguidores. Con todo, la polémica sigue en pie, y los términos en que se plantea son cada vez más radicales, más alejados de cualquier posible compromiso.

No puede ignorarse que las críticas a la religión en general y al cristianismo en particular se han multiplicado a lo largo de los dos últimos siglos hasta alcanzar extremos que probablemente serían inimaginables para la mayoría de los contemporáneos de Berkeley. Son críticas provenientes de una amplia variedad de posturas filosóficas. Hume sería, sin duda, el pensador más representativo del escepticismo religioso inmediatamente posterior a Berkeley. En sus *Dialogues Concerning Natural Religion (Diálogos sobre la religión natural)*, publicados póstumamente en 1779 —texto que, curiosamente, adopta la misma forma literaria del *Alcifrón* y de los *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús*—, Hume se refiere de nuevo a los mismos asuntos, conservando asimismo la disparidad de opiniones entre los diversos dialogantes pero sin ocultar sus propias inclinaciones. Es como si Hume hubiera querido aceptar el reto apologético de su predecesor, tras haber vivido durante su infancia y su juventud en estrecho contacto con las enseñanzas religiosas impartidas en la Escocia de su tiempo, que consistieron en una versión popular del credo calvinista en la que se habían retenido los aspectos más tenebrosos e intransigentes de la doctrina, llegando a ser representados con la única intención de producir terror y ansiedad entre los creyentes. Aunque —según confesión del propio Hume— él llegó a aceptar el calvinismo en su juventud, no tardaría en reaccionar contra los efectos psicológicamente demoledores de la doctrina de la predestinación y el total estado de depravación de la naturaleza humana.

El espíritu del credo calvinista no podía avenirse, ciertamente, con la personalidad de Hume, hombre que —estemos o no de acuerdo con su pensamiento— mereció el apelativo de *bon David* por su modo de ser noble y comunicativo, una natural inclinación

a la generosidad y un sentido del humor muy celebrado por sus contemporáneos. Estos rasgos de su carácter, unidos a su enorme capacidad para el análisis y para la «minuciosidad» que Berkeley había atribuido a la mente ilustrada, tenían a la fuerza que oponerlo a toda religiosidad inspirada en el temor al castigo. En muchas cosas, Hume encarna la figura del *Alcifrón* de Berkeley. Defensor de una moralidad abierta, fundamentada en los valores seculares de la convivencia, del trato social y de la solidaridad humana, tenía que rebelarse contra todo lo que, ya sea de manera directa, ya sea como consecuencia derivada de principios aparentemente inofensivos, significase horror, amenaza, superstición y fanatismo. Fue eso lo que Hume combatió hasta la hora de su muerte, atribuyendo a la mayoría de las religiones el error de propiciar en las almas miedos y ansiedades que de otro modo habrían estado ausentes. Para Hume, al contrario que para Berkeley, los efectos beneficiosos de la religión serían, a la postre, mucho menores que sus efectos destructivos.

En cuanto a la demostración racional de la existencia de un Dios creador, Hume, paradójicamente, parece coincidir con el argumento tradicional —el llamado «argumento a posteriori»— que pone en boca de su personaje *Cleantes* en los *Diálogos sobre la religión natural* y que podríamos resumir así: partiendo de la evidencia empírica de que hay orden en el mundo, dicho orden ha de provenir teóricamente de una de estas dos causas: o bien la materia contiene un cierto principio oculto de autoordenación, o bien actúa de acuerdo con los principios que le han sido asignados por un ser superior externo a ella. Ambas hipótesis son igualmente posibles consideradas en abstracto, pero la experiencia nos muestra constantemente que la materia no puede organizarse por sí misma. El hierro, las piedras y la madera, dejados a merced de sus propias inclinaciones, jamás podrían organizarse por sí mismos hasta el punto de constituirse, por ejemplo, en un edificio. Pero ocurre que de hecho existen casas, barcos, máquinas y toda una serie de productos artificiales de los que tenemos experiencia directa de un modo habitual, lo cual nos lleva a pensar que tales productos artificiales obedecen a una planificación mental, a un designio humano capaz de poner en la materia ese elemento organizador que sólo puede emanar de la mente. Por analogía podemos, así, deducir la existencia de una Mente Superior encargada de organizar la totalidad del Universo.

Las demostraciones de la existencia de Dios propuestas por Berkeley y Hume coinciden, en definitiva, en admitir el hecho de una realidad superior. Pero poco más hay de común en ambos pensadores, como tampoco entre Alcifrón y Eufránor y sus bandos respectivos. La separación entre ambos se aprecia especialmente cuando en el diálogo humeano se discute la presencia del mal en el mundo y la dificultad de asignar al Ser Supremo las virtudes de la benevolencia, la justicia y la generosidad en grado máximo y tal como nosotros las entendemos.

En la misma línea que Hume habría que situar a Mill. Sus consideraciones sobre el fenómeno religioso, aunque siempre ponderadas, también han de entenderse como una crítica a la religión, pero él da un sesgo especial a su manera de ver las cosas. Su propósito es averiguar si, como actividad práctica, la religión es capaz de producir en el ánimo estados de felicidad o de desdicha. Según Mill, se trata de examinar la religión —y especialmente el cristianismo— como posible fuente de dolor o de placer morales; en otras palabras, de ver si la religión ha contribuido a incrementar el grado de felicidad terrenal entre los creyentes. En caso afirmativo, la actividad religiosa sería socialmente útil y, por tanto, encomiable.

La crítica de Mill a las formas tradicionales de religiosidad apenas toca el asunto de la verdad o de la falsedad de las creencias religiosas. Ni afirma ni niega la posible verdad de los principios en los que se apoya la fe del creyente, aunque sería ingenuo tratar de ignorar el tono irónico —negativo en ocasiones— que emplea al comentar algunos de los efectos morales de la religión. Es de especial interés su énfasis en la importancia que siempre tienen la educación, el prejuicio y las presiones de la opinión pública en la formación religiosa de los individuos. Pero en cualquier caso, su pregunta fundamental es si las religiones sobrenaturales son necesarias para procurar a los seres humanos en este mundo una felicidad que de otro modo estaría ausente, y si la esperanza en el premio es un ingrediente necesario para que logremos alcanzar un mejor acomodo en la vida y un mayor grado de paciencia ante las desdichas e injusticias que nos rodean.

Pues bien, según Mill no es seguro que las religiones sobrenaturales sean la única fuerza que puede producir tales efectos beneméritos. Además, al examinar la fe de los creyentes surge un problema inevitable, a saber: que dicha fe implica la amenaza de castigos eternos, cosa que no se aviene fácilmente con el mensaje

esperanzador que aporta la Redención. Para el creyente, la fe en la bienaventuranza eterna conlleva inevitablemente la creencia en el horror de la condenación. Esta inquietud ante el futuro, aneja a la gran mayoría de las religiones sobrenaturales, presenta una grave dificultad para aceptar la ilimitada bondad divina y admitir la doctrina de la Providencia, entendida ésta como algo que emana de un Dios infinitamente amoroso. Además, el miedo al castigo afecta al comportamiento de las almas religiosas y las tienta hacia el egoísmo de procurar por encima de cualquier otra cosa su propia salvación. Ante esto, Mill propone sustituir las religiones tradicionales por un orden de creencias seculares al estilo de la Grecia y de la Roma clásicas. Imitando en esto el espíritu de los antiguos, Mill recomienda buscar la alegría y la paz de ánimo sin recurrir a las promesas del más allá y nos invita, a la manera de Auguste Comte, a adoptar un nuevo tipo de religiosidad —la Religión de la Humanidad—, máximo ideal capaz de colmar las más altas aspiraciones de los seres humanos.

En la actualidad, los intentos por secularizar el origen del mundo y el sentido último de la vida continúan presentándose con intensidad creciente. La huella de Mill en el pensamiento occidental acerca de la religión permanece visible. De hecho, hoy se observa un notable resurgimiento de las ideas milleanas sobre este asunto, pues en nuestros días se habla, de una manera más explícita que nunca, de un ateísmo positivo al estilo del propuesto por Richard Dawkins, que da réplica a empeños como el de Berkeley, dirigidos a fundamentar todo sano comportamiento moral en principios relacionados con la religión. Una y otra vez aparecen diseminadas en la obra de Mill afirmaciones cuyo propósito es «desvincular» las posibles bondades de que es capaz el alma humana de tal o cual confesión religiosa. Cito sólo éstas:

> No puede hacer servicio alguno a la verdad ocultar el hecho, conocido por todo el que tenga un siquiera ordinario conocimiento de la historia de las letras, que una gran porción de las enseñanzas morales más nobles y más valiosas ha sido obra de hombres que no sólo desconocieron la fe cristiana, sino de hombres que la conocieron y la rechazaron. (J. S. Mill, *Sobre la libertad* [trad. de P. de Azcárate], Madrid, Alianza, 1997, pág. 156.)
>
> El mundo se asombraría si supiese que la gran mayoría de sus hombres más insignes, incluso aquellos que disfrutan de la estima-

> ción popular por su sabiduría y sus virtudes, son completamente escépticos en materia de religión. [...] Por lo que específicamente se refiere a la religión, pienso que ha llegado el momento en que todo aquel que esté intelectualmente preparado, y tras madura reflexión, se haya convencido de que las opiniones al uso no son sólo falsas, sino también perniciosas, tiene el deber de disentir públicamente. (J. S. Mill, *Autobiografía* [trad. de C. Mellizo], primera reimpresión, Madrid, Alianza, 2008, pág. 75.)

Una diferencia indiscutible entre las promesas de las religiones sobrenaturales y las del «religionismo» secular —diferencia que implica una notable superioridad de aquéllas respecto a éstas— es la que viene determinada por el hecho de que la vida humana es de corta duración. Frente a los horizontes eternos del «otro mundo», la realidad finita de nuestra existencia se nos presenta como algo insignificante en lo que no merece la pena que nos afanemos. Es la doctrina clásica del teologismo cristiano —del que Berkeley es un representante más—, tan eficaz en toda la cultura occidental desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días. A esta limitación de nuestras existencias individuales, los abanderados del secularismo religioso-moral contraponen la existencia prácticamente ilimitada de la especie entera. Si bien la vida individual es corta —nos dicen—, la vida de la especie humana no lo es: su duración equivale a la de una realidad sin fin. Y si añadimos a esta circunstancia una capacidad —asimismo indefinida— de ser cada vez mejores en nuestro comportamiento y en nuestro deseo de procurar la felicidad de los demás, el resultado puede presentarse a nuestra imaginación como objeto lo suficiente grandioso como para satisfacer cualquier razonable demanda de altas aspiraciones. Llevados por un entusiasmo que no siempre se ajusta a las tristes realidades de la naturaleza humana, quieren persuadirnos de que estos generosos sentimientos utilitarios a favor de nuestros prójimos no son exclusivos de los individuos más excelentes de la especie, sino que son, siquiera potencialmente, parte de nuestro ser y pueden hallarse hasta en la persona menos sofisticada, siempre y cuando reciba la educación pertinente. Están convencidos de que, sin la ayuda de las religiones, la humanidad continuará progresando hacia estados de perfección cada vez mayores, hasta el punto de poder algún día adoptar una moralidad basada en prudentes y altruistas opiniones sobre el bien común, sin sacrificar totalmente

los derechos individuales en beneficio de la comunidad, ni los de la comunidad en beneficio del individuo.

Berkeley habría mirado con desconfianza estas bienintencionadas premoniciones. En sus reflexiones morales es obvio que no participa del optimismo «ilustrado» sobre la condición humana, y de hecho sólo vio el modo de corregir los instintos voraces de sus prójimos en la educación religiosa. Y el proyecto más ambicioso de su vida fue precisamente institucionalizar en las Américas un sistema de educación confesional que asegurase el recto comportamiento de la población nativa.

Dudo de que hoy, en pleno siglo XXI, podamos declararnos berkeleyanos sin más. Pero en la obra del obispo de Cloyne, como en la de todos los pensadores ilustres, hay un fondo de grandes verdades que radica en esa voluntad suya por hacer del pensamiento una herramienta al servicio de la paz espiritual y de la libertad de ánimo. Parece que, según Berkeley, hay dos formas supremas de esclavitud: la que encierra al ser humano en un mundo sin trascendencias y la que, dentro de ese mundo, lo encadena aún más a los dictados de la materia ciega y del pensamiento inútil. Y el insigne filósofo irlandés hizo lo posible por liberarnos de esas onerosas servidumbres.

CRONOLOGÍA

1685 George Berkeley nace en Kilkenny (Irlanda) en el seno de una familia acomodada. Es el primogénito de seis hermanos y una hermana.

1689 Empieza los estudios de primaria en la escuela local, la «Eton de Irlanda», y destaca entre sus compañeros de clase.

1700 Ingresa en el Trinity College de Dublín, institución anglicana de un marcado confesionalismo religioso. Allí inicia su estrecha amistad con Tom Prior.

1705 Con un grupo de compañeros del Trinity funda una sociedad académica para promover el estudio de la «nueva» filosofía de Boyle, Newton y Locke.

1707 Inicia las anotaciones que más tarde se conocerán con el nombre de *Common-place Book*.

1709 Publica su *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Es ordenado diácono de la Iglesia anglicana en la antigua capilla del Trinity College.

1710 Se publica su obra filosófica más importante: el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.*

1711 Pronuncia su *Discurso sobre la obediencia pasiva*, que se publicó un año después.

1713 Se publica en Londres *Tres diálogos entre Hilas y Filonús.*

1713 Comienza su actividad pública más intensa como publicista en el periódico *The Guardian*. Contactos con las personalidades literarias del momento: Joseph Addison, Richard Steele, Jonathan Swift y otros. Es presentado al diplomático Charles Mordaunt, conde de Peterborough, quien se lleva a Berkeley a Sicilia como capellán de su Embajada.

1714 Con la desaparición de la reina Ana de Inglaterra, fallecida este mismo año, el conde es relevado de su puesto y regresa a Londres con Berkeley.

1715 El obispo de Clogher le pide que acompañe como tutor a su hijo George en una gira por el continente. Berkeley acepta el nombramiento y viaja de nuevo por Europa.

1715 Visita el sur de Italia y otras regiones de la Europa meridional. A su regreso a Inglaterra, en 1720, con su pupilo, se detiene en París y presenta su ensayo *De Motu* en la Academia de Ciencias.

1720 El escándalo financiero de la South Sea Company le lleva a escribir su *Ensayo para prevenir la ruina de Gran Bretaña*, que se publica en 1721.

1721 Regresa a Dublín para reincorporarse a su puesto en el Trinity College como profesor de hebreo, filosofía y teología. Concibe la idea de fundar, con sus colegas William Thompson, Jonathan Rogers y James King, una universidad en las Bermudas para instruir a la juventud de América.

1724 Publica *Una propuesta para abastecer mejor las iglesias en nuestras plantaciones extranjeras y para convertir a los salvajes americanos al cristianismo, mediante la fundación de un Colegio Universitario erigido en las Islas Summer, también llamadas Islas Bermudas.*

1725 Se le concede la patente para erigir un colegio universitario en las Islas Bermudas con el nombre de Saint Paul College.

1728 En agosto contrae matrimonio con Anne Forster, hija de John Forster, antiguo portavoz de la Cámara de los Comunes del Parlamento irlandés. Inmediatamente después da comienzo su travesía a las Américas.

1729 Berkeley, acompañado de su esposa, llega a Newport (Rhode Island) el 23 de enero.

1729 El 1 de septiembre nace su primogénito, Henry.

1731 Nace su primera hija que muere a los pocos días. A finales de año, el matrimonio y Henry regresan a Londres.

1732 Llegada a Londres. En marzo se publica *Alcifrón o el filósofo minucioso.* Nace su segundo hijo, George, quien también seguirá la carrera eclesiástica.

1734 Berkeley se traslada a Cloyne para desempeñar allí sus funciones pastorales como obispo.

1736 Nace William, su tercer hijo.

1738 Ya de regreso en Cloyne, nace su segunda hija, Julia.

1744 Publica *Siris: Cadena de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán.*

1750 Aparece en Dublín su pequeño tratado *Máximas sobre el patriotismo.*

1751 Su hijo William muere inesperadamente a los quince años de edad. Este año muere también su íntimo amigo y corresponsal Thomas Prior.

1752 Logra que su hijo George se matricule en la Christ Church. Solicita que su obispado en Cloyne sea sustituido por una canonjía en Oxford. Al serle denegada su petición, Berkeley presenta su irrevocable dimisión como prelado. Tan radical propuesta despierta la curiosidad del monarca Jorge II, quien decreta que Berkeley conserve hasta su muerte el título de obispo. En agosto se traslada a Oxford. Se publica el opúsculo *Más reflexiones sobre el agua de alquitrán.*

1753 Muere en Oxford el 14 de enero. Sus restos son enterrados en la capilla de la Christ Church seis días después.

GLOSARIO

DIOS *(God)*
Espíritu omnipresente e infinito que sin interrupción percibe y sostiene el mundo sensible. Todas las cosas sensibles, para mantenerse en el ser, deben ser percibidas por Él, único Ser auténticamente existente.

DISTANCIA *(distance)*
La distancia, al no ser perceptible por sí misma, no puede ser una idea. La distancia no tiene existencia real. La mente no percibe la distancia por líneas y ángulos.

EXISTIR *(to exist)*
El existir del mundo exterior es su ser percibido, su *esse* es su *percipi*.

EXTENSIÓN ABSTRACTA *(abstract extension)*
Una idea de extensión despojada de toda cualidad y circunstancia sensible no es comprensible.

EXTENSIÓN SENSIBLE *(sensible extension)*
La extensión sensible no es divisible hasta el infinito. Hay un *minimum tangibile* y un *minimum visibile.*

GEOMETRÍA *(geometry)*
Ni la extensión abstracta ni la visible son objeto de la geometría. No comprender lo suficiente el objeto de la geometría es causa de dificultad y trabajo inútil en esta ciencia.

IDEAS *(ideas)*
Sensaciones de hechos particulares.

IDEAS GENERALES O ABSTRACTAS *(general or abstract ideas)*
La noción «idea abstracta» es un absurdo. En rigor, no puede hablarse de tal cosa, al contrario de lo que pensaban los aristotélicos y los escolásticos.

IMÁGENES MENTALES *(mental images)*
Vid. IDEAS.

INMATERIALISMO *(immaterialism)*
Doctrina que afirma que la existencia de los seres materiales se reduce a su condición de ser percibidos.

LEYES NATURALES *(natural laws)*
Las llamadas leyes naturales no son rigurosamente universales ni necesarias, aunque en muchas ocasiones pueden sernos útiles.

MAGNITUD *(magnitude)*
Ni las líneas ni los ángulos son el medio por el que la mente aprehende la magnitud aparente de los objetos. La magnitud es aprehendida tan de inmediato como la distancia.

MINUCIOSO *(minute)*
Dícese del filósofo ilustrado que se propone minar los fundamentos de la creencia religiosa. Para Berkeley, el filósofo minucioso cree ser muy agudo en sus análisis, aunque en realidad soslaya las grandes cuestiones.

MOVIMIENTO *(motion)*
Para concebir el movimiento hemos de considerar por lo menos dos cuerpos. No puede entenderse el movimiento de un cuerpo sin relación a otro cuerpo.

NUEVO PRINCIPIO *(new principle)*
«Es imposible que exista en el universo algo que sea independiente de la percepción y de la volición.»

OBEDIENCIA PASIVA *(passive obedience)*
No resistencia que se debe al poder civil supremo allí donde éste resida.

OBJETO MATERIAL *(material object)*
El objeto material no existe con independencia de la mente. Tanto sus cualidades secundarias como las primarias agotan su ser en el hecho de ser percibidas.

SENTIDO COMÚN *(common sense)*
Es el guardián que en última instancia nos protege frente a los excesos de la imaginación y de las exageradas sutilezas y absurdos de la metafísica.

SIGNOS *(signs)*
Palabras significativas cuya misión es representar ideas particulares. Hay también signos que no suscitan en nosotros una idea particular y cuya misión es influir en nuestra conducta y en nuestras acciones.

SUSTANCIA *(substance)*
No existen sustancias materiales separadas de la mente que las percibe. No hay más sustancia que el «espíritu».

UNIVERSO MATERIAL *(material universe)*
El llamado «universo material» no es sino el pensar mismo de una Mente Eterna e Invisible.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, 9 vols. [ed. de A. A. Luce y T. E. Jessop], Londres-Edimburgo, Thomas Nelson and Sons Limited, 1948-1957.

TRADUCCIONES

Alcifrón o el filósofo minucioso [traducción de P. García Castillo; introducción y notas de C. Flórez Miguel], Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.

Comentarios filosóficos [trad. de J. A. Robles], Madrid, IIF-UNAM, 1989.

Ensayo de una nueva teoría de la visión [traducción y prólogo de M. Fuentes Benot], Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1965.

Principios del conocimiento humano [traducción de P. Masa, prólogo de L. Rodríguez Aranda], Madrid-Buenos Aires-México, Folio, 1968.

Tratado sobre los principios del conocimiento humano [introducción, traducción y notas de C. Cogolludo Mansilla], Madrid, Gredos, 1982.

Tratado sobre los principios del conocimiento humano [traducción, prólogo y notas de C. Mellizo], Madrid, Alianza, 1992.

Tres diálogos entre Hilas y Filonús [traducción y edición de G. López Sastre], Madrid, Espasa Calpe, 1996.

OBRAS SOBRE GEORGE BERKELEY

ARDLEY, G., *Berkeley's Renovation of Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.

ARMSTRONG, D. M., *Berkeley's Theory of Vision*, Melbourne, Melbourne University Press, 1960.

ARDLEY, G., *Berkeley's Renovation of Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.

ATHERTON, M., *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

BRACKEN, H. M., *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

____, *Berkeley*, Londres, Macmillan, 1974.

BROOK, R. J., *Berkeley's Philosophy of Science*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

DANCY, J., *Berkeley: An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

FLAGE, D., *Berkeley's Doctrine of Notions*, Nueva York, St. Martins Press, 1987.

FOGELIN, R. J., *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001.

FRASER, A. C., *Life and Letters of George Berkeley*, Oxford, Clarendon Press, 1871.

GRAYLING, A. C., *Berkeley: Central Arguments*, Londres, Duckworth, 1986.

GUSTAD, E. S., *George Berkeley in America*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1979.

JESSEPH, D., *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

JESSOP, T. E., *A Bibliography of George Berkeley*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

MUELHMANN, R. G., *Berkeley's Ontology*, Indianápolis, Hackett, 1992.

PITCHER, G., *Berkeley*, México, FCE, 1983.

ROSSI, M. M., *Berkeley* [trad. de C. Santos], Madrid, Doncel, 1971.

SCHWARTZ, R., *Vision: Variation on Berkeleian Themes*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

STOCK, J., obispo de Killala, *An Account of the Life of G. Berkeley*, Londres, 1776.

TIPTON, I. C., *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, Londres, Methuen, 1974.

UMBAUGH, B., *On Berkeley*, Belmont, California, Wadsworth, 2000.

URMSON, J. O., *Berkeley* [trad. de J. Martín Cordero], Madrid, Alianza, 1984.

WHISTON, W., *Historical Memoirs of the Life and Writings of Dr. Samuel Clarke*, Londres, 1730.

WINKLER, K., *Berkeley, An Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

ÍNDICE

La psicología y la metafísica antes y después de Berkeley difieren casi tanto como la historia antigua y la historia moderna, o la física antigua y la física moderna.

John Stuart Mill